المنظمة العربية للترجمة

موريس مرلو-بونتي

المرئي واللامرئي

ترجمة وتقديم

د. عبد العزيز العيادي

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية



المـــرئـــي
واللامــرئـي

المنظمة العربية للترجمة

موريس مرلو - بونتي

المرئي واللامرئي

ترجمة وتقديم

د. عبد العزيز العيادي

مراجعة

د. ناجي العوْنلِّي

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
مرلو - بونتي، موريس
المرئي واللامرئي/موريس مرلو - بونتي؛ ترجمة عبد العزيز العيادي؛ مراجعة ناجي العونلي.
476 ص. - (فلسفة)
ببليوغرافية: ص 461 - 465.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1176-9
1. الوجود. 2. وراء الطبيعة - علم. 3. المعرفة. أ. العنوان. ب. العيادي، عبد العزيز (مترجم). ج. العونلي، ناجي (مراجع). د. السلسلة.
194

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تموز (يوليو) 2008



المحتويات



مقدمة المترجم

بحلول الرابع عشر من شهر آذار/مارس 2008 تكون مرت مئة سنة على ولادة موريس مرلو - بونتي، وبحلول الثالث من أيار/مايو 2008 تكون مرت سبع وأربعون سنة على وفاته. ولعله ليس أنسب من الذكرى المئوية لميلاد الفيلسوف ليرى أحد كتبه النور منقولاً إلى اللسان العربي.

لقد صادفني أن اهتممت بهذا الفيلسوف ردحاً من الزمن غير يسير، انتهيت فيه إلى إنجاز أطروحة دكتوراه دولة تحمل عنوان **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو - بونتي**. ولما توطدت الألفة والأنس أقدمتُ جذِلاً منذ سنتين على تعريب كتاب موجز له، فيه تساؤل فلسفي متفرد هو كتاب **العين والفكر**. وإذ أقدم اليوم على تعريب كتاب **المرئي واللامرئي**، فرجائي وأنا أقول فلسفة في لسان غير لسان مأتاها أن لا أُبكي الفيلسوف في قبره، أسوة بما كان يقول الراحل جيل دولوز، على الكتابة ألا تُحزن الأحياء وألا تُبكي الموتى. وإنما يتأتى الإحزان والإبكاء من الذحل والتشويه واللغو وقلة الحيلة المنقلبة إلى قلة حياء تستهين باللسان والكيان. أمّا وقد عبّرت عن هذا الرجاء مبكراً فلعله يجدر بي في هذا التصدير أن أذكر بإيجاز مؤلفات الفيلسوف والمنعرجات الهامة في مسيرة حياته،

وأن أحدد منزلة كتاب **المرئي واللامرئي** من فلسفة صاحبه ومن تاريخ الفلسفة إجمالاً، وأن أقول أهميته بالنسبة إلى الفكر العربي وأن أوضح صعوبات هذه الترجمة ومسوغات اختيار الأساسي من مفاهيمها.

I. حياة موريس مرلو ـ بونتي ومؤلفاته: ولد موريس مرلو ـ بونتي بمقاطعة من مقاطعات فرنسا، هي (Rochefort-sur-Mer) في الرابع عشر من شهر آذار/مارس 1908. التحق بعد دراسته الابتدائية والثانوية بدار المعلمين العليا التي تخرّج منها متحصلاً على التبريز سنة 1930، وعاد إليها مدرساً بين سنة 1935 وسنة 1939. درّس الفلسفة بالمعاهد الثانوية الفرنسية حتى سنة 1945، وهي نفس السنة التي تقدم فيها لنيل الدكتوراه بأطروحتين تحت إشراف الأستاذ أميل بريبه (Emile Bréhier): أطروحة تكميلية هي **بنية السلوك** وقد نشرت سنة 1942. وأطروحة أساسية هي **فنومينولوجيا الإدراك الحسي** وقد نشرت سنة 1945. في الأولى نقد للتصورات الوضعوية لعلم النفس وفي الثانية تجذير للإدراك الحسي، وللوعي المجسد اللائط بأشياء العالم والمتأيّن ثقافة وتاريخاً. إثر حصوله على الدكتوراه عُيّن مرلو ـ بونتي أستاذا محاضراً بجامعة ليون حتى سنة 1948. في الأثناء نشر كتابيه: **الإنسانوية والرعب** (1947) وهو كتاب يحاور مسألة العنف السياسي ويشرّع لما كنت سمّيته في موضع آخر بـ **الإنسانوية المأساوية**[1] التي لا تستبعد التصادفي والعرضي، ولا تربكها الفوارق والفرادات والصيرورات، لا تنسى تجربتها ولا تتغاضى عن ثقافتها، ذلك أن «كل شيء في السياسة كما في المعرفة يُظهِر أن سيادة عقل كليّ هي أمر استشكالي وأن العقل كما الحرية هو للإنجاز في عالم

(1) انظر: عبد العزيز العيادي، **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو ـ بونتي** (تونس: دار صامد، 2003)، ص 481 وما بعدها.

غير معَدّ له سلفاً»[2]، وكتاب **المعنى واللامعنى** (1948) - الذي هو بلورة لتشابك العقلاني واللاعقلاني - نقداً لعبثية يائسة ولعقلانية دغمائية حسيرة، وتأسيساً لعقل موسَّع لا حصن يحميه من الصيرورة ولا نور يقيه الظلمة ولا فطرة تؤمنه ضد الجنون ولا سداد يفصله عن ممارسة العسف. في نفس الفترة أسس وأدار صحبة سارتر مجلة **الأزمنة الحديثة**. من سنة 1949 إلى سنه 1952 شغل بجامعة السوربون كرسي علم النفس والبيداغوجيا. سنة 1952 قدم ترشحه للتدريس بالكولّيج دو فرانس (Collège de France)، وباشر التدريس به في كانون الثاني/ يناير 1953 حيث قدم درسه الافتتاحي تحت عنوان: **تقريظ الفلسفة** وهو العنوان الذي سيصدر في كتاب مع مجموعة أخرى من المقالات سنة 1953. منذ تلك الفترة اهتزت علاقته بسارتر وبمجلة **الأزمنة الحديثة**، وبلغ الخلاف أوجَهُ حدَّ القطيعة سنة 1955 وهي نفس السنة التي نشر فيها كتاب **مغامرات الجدلية**، وهو كتاب يتناول ما يمكن أن نسميه بالتاريخ الشكّيل (Histoire polymorphe)، تاريخاً ليس للسكلجة أو للتأمل وإنما هو للفعل والإدراك والاسْتكشاف والإبداع المتجدد في اتصال بالحاضر توقياً للتشبث بالأصل وللسقوط في المباشر ودحضاً للدغمائية كما للريبية أو الشكوكية، فالتاريخ منفتح رحِمياً لصراع المعقول واللامعقول، والأضداد فيه غير متقابلة بل هي مجدلنة ذلك أنه «لا تاريخ إذا كان مجرى الأشياء سلسلة من المراحل اللامترابطة أو إذا كان معركة مكسوبة مقدماً في سماء الأفكار. ثمة تاريخ إذا كان ثمة منطق في صلب العرضية وعقل في صلب الجنون»[3].

(2) Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur, essai sur le problème communiste*, les essais; 27 (Gallimard: Paris, 1947), pp. XXXVII-XXXVIII.

(3) Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours, Collège de France, 1952-1960* ([Paris]: Gallimard, 1968), p. 46.

سنة 1960 نشر فيلسوفنا كتاب **علامات**، وفيه موقف من اللغة والعلم والسياسة انطلاقاً من أسئلة الفلسفة التي لا يمكن تعويضها أو الاستغناء عنها، ذلك أن الوعي الفلسفي للبيذاتية هو الذي يمكّن من فهم المعرفة العلمية، وهو الذي يتيح العودة إلى المعيش وهو الذي يفتح على التاريخ وعلى الممارسة الكلية. وحتى إذا لم تكن الفلسفة معرفة بالمعنى الذي عليه التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس، وحتى إذا لم يكن لها الاستغناء عن هذه المعارف، فإنها تظل مع ذلك اليقظة المتحفزة إزاء غرابة الأشياء، يقظة تمنعنا من نسيان منبع كل معرفة وتحيلنا إلى التجربة التي تخترق جدار الكينونة. على أن أجمل وأعمق ما في هذا الكتاب لعلها توطئته التي يتواتر فيها الحديث متوتراً بين الطبيعة والتاريخ وبين الفلسفة والسياسة وبين الحرب والسلم وبين الزمان والمكان وبين اللحم والكينونة وبين الحياة والموت، حديثاً مأساوياً غاضباً حيث لا يكون الغضب مزاجاً فاسداً، بل صيغة معرفية مقاوِمَة عندما يتعلق الأمر بالأساسي والجليل والتجربة الصدوق.

وكانت مقالة «العين والفكر» هي آخر ما نشر الفيلسوف قبل موته المفاجئ في الثالث من أيار/مايو سنة 1961. لقد نشرت تلك المقالة سنة 1961 بالعدد الأول من مجلة *Art de France*، ثم أعيد نشرها بمجلة **الأزمنة الحديثة** في العدد المزدوج 184 ـ 185 الصادر في تشرين الأوّل/أكتوبر سنة 1961 والمخصص لتكريم مرلو ـ بونتي بعيْد وفاته. وسنة 1964 نشرت دار غاليمار (Gallimard) بباريس العمل في كتاب مستقل. إنّ كتاب **العين والفكر** ـ على إيجازه ـ يقدّم تسآلاً فلسفياً متفرداً في علاقة الرؤية بالرسم وفي علاقة الجسد بالعالم وفي علاقة الحركة بالمكان، وهي جميعها علاقات تقالب وتصالب وانشباك. تقول أنطولوجية المغرس الذي منه تهلّ تعاريج

الخطوط ومفارقات الصمت والتعبير وانشباكات الرؤية والمرئي والفعل والانفعال والمظهر والكينونة. والكتاب إلى ذلك مصاحبة لأسئلة الرسام ولفعل الرسم لحظة تتجسد رؤية الرسام حركة ولحظة، يخالط الفكرُ لغزَ الجسد والعالم فتتآزر العين واليد والفكر الأبكم للرسم، شغفاً بالعالم وتصويراً لفضائح ولأمجاد تاريخه ودهشة من «العمق واللون والشكل والخط والحركة والدائر والهيئة التي هي فروع للكينونة»[4]، فهذه جميعها تومئ متآزرة إلى ما هو أبعد، شأن ما تتآزر أعمال الرسامين التي يقول عدم اكتمالها خلودها الزمني الذي به تمضي إلى عمق المستقبل وكأنّ كل حياتها أمامها.

أمّا ما نشر بعد موت الفيلسوف فجملة أعمال نشير إليها بإيجاز تبعاً لتواريخ صدورها:

1) «مخطوط لموريس مرلو - بونتي» («Un inédit de Maurice Merleau-Ponty»)، **مجلة الميتافيزيقا والأخلاق**، العدد الرابع، 1962. وهو نص تقرير ترشحه للتدريس بالكولّيج دو فرانس، والذي بعث به إلى مارسيال غيرولت (Martial Guéroult) الذي كان مقرراً لخطة الترشح تلك وداعماً لها وهو الذي نشر النص. في هذا التقرير حوصلة لمجمل الأعمال التي أنجزها الفيلسوف حتى ذلك التاريخ، وعمادها الإدراك الحسي الذي هو محور ومدار الجسد والعالم والتاريخ والحرية والميتافيزيقا، فهذه جميعها تواصل وتحفظ وتغيّر الإدراك الحسي ولا تلغيه. وفي التقرير إشارة إلى مشاريع الفيلسوف المستقبلية وإلى بعض الأعمال التي كانت قيد الإنجاز مثل: **نثر العالم ومنبع الحقيقة**. الذي كان عنواناً مفترَضاً لما سيشكل لاحقاً كتاب **المرئي واللامرئي**.

---

(4) Maurice Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'esprit* ([Paris]: Gallimard, 1964), p. 88.

2) **المرئي واللامرئي**، غاليمار، 1964. وهو الكتاب الذي سنعود لاحقاً لبيان أهميته ومنزلته.

3) **علوم الإنسان والفنومينولوجيا**، مركز التوثيق الجامعي، باريس، 1966. تشكل هذه المحاضرة المطولة توصيفاً لأزمة الفلسفة والعلوم كما تجلت في بداية القرن الماضي وكما أدركها هوسرل، فالأمر يتعلق بإعادة التفكير في أسس المعقولية وفي الكيفية التي تكون بها الفلسفة وعلوم الإنسان والعلوم جملة ممكنة من جديد وفي نفس الآن.

4) **تلاخيص الدروس** (الكولّيج دو فرانس 1952 ـ 1960)، غاليمار، باريس 1968. هي جملة تلاخيص الدروس التي أنجزها مرلو ـ بونتي طيلة سنوات تدريسه بهذه المؤسسة العلمية العريقة، وهي تتناول مسائل العالم الحسي واللغة والتاريخ والانفعالية والجدلية والطبيعة وإمكان الفلسفة. ولعل جملة هذه الدروس تكشف مسار التفكير المرلو ـ بونتي ومواطن انشغاله وكيفية فهمه لما تكونه الفلسفة ولما تكونه علاقتها بتاريخها.

5) **نثر العالم**، غاليمار، باريس، 1969. يعود تفكير مرلو ـ بونتي في مادة هذا الكتاب الذي ظل مبتوراً إلى السنوات التي تلت **فنومينولوجيا الإدراك الحسي**، وتوقف العمل على إتمامه في خريف سنة 1951 وفق تقدير كلود لوفور. وحاصل ما انتهى إليه فيه الفيلسوف هو تفكير في اللغة والكلام والتعبير والصمت، تأكيداً للتواصل البيذاتيّ ولحيوية الكلام ولشعرية العلاقات، فمرلو ـ بونتي يميز بين الكلام المتكلَّم والكلام المتكلِّم، تمييزه بين السكون والحركة وبين القائم والمقوِّم، وبين الدلالات السارية وغرابة المعنى الذي يهلّ وكأنّه مقبل من مسافات لا نهائية، ففضيلة الكلام أنّه يقول الكلي بالمفرد والمعنى بالحياة. إنّه يجعل الفكر يتنبّت كلاماً ويجعل

الأنا آخرَ، وهو يقول أخص خواصه فضلاً عن أنّه ميثاق علاقتنا بالعالم ودليل انخراطنا فيه ليس انخراط كيان وحسب وإنّما انخراط فعل كذلك، ففي وجه المزاعم الوضعوية وفي وجه جميع الثنائيات وفي وجه النثر القبيح للدلالات المؤقنمة يبحث مرلو ـ بونتي في صيرورة المعنى، وفي العبارة التي تجذرنا في الأرض وتدخلنا في مفصل العلاقة بيننا وبين العالم وتجعلنا نلتقي الحقيقة والآخر، وكأنّنا نلتقي أجسادنا وتدفعنا إلى إيقاعات غير مألوفة هي الأساليب التي تسري في جملة روابطنا بذواتنا وبالعالم وبالآخرين.

6) وحدة النفس والجسد عند مالبرانش وبيرون وبرغسون، فران، باريس، 1978. هذا الكتاب هو الدرس الذي أنجزه مرلو ـ بونتي في السنة الجامعية 1947 ـ 1948 في إطار المرحلة التحضيرية للتبريز بدار المعلمين العليا بباريس وبكلية الآداب بليون. وهو يحتوي على تقديم منهجي في تاريخ الفلسفة، تقديماً يحذر من التعاطي معه من خلال التعليق الحرْفي على النصوص، كما من الاعتماد كلياً على تأويلاتنا دون توقف عند النصوص التي نؤولها، فالموقف الأول يتغاضى عن التفكير في النصوص باسم الموضوعية، والموقف الثاني يغفل مادة التفكير باسم التفلسف. وعليه فإنّ التعاطي الأحق مع تاريخ الفلسفة هو أن يكون قَصّاً وتفكّراً في نفس الآن، اعتباراً بالوثائق واستخراجاً لحقيقةٍ لا يتوفر عليها المنهج الموضوعي. وعندما يتعلق الأمر بفيلسوف ما، فإنّ الأساسي هو التمكن في نفس الآن مما كتبه ومما عاشه ومن الكيفية التي بها كتب وعاش، واصلين بين كل ذلك بما يمكن أن نحدسه من الحقيقة التي بحث الفيلسوف عن قولها. ذلك هو ما طبقه مرلو ـ بونتي ذاته على آثار الفلاسفة الثلاثة عرضاً وتحليلاً وتقويماً، حيث تابع عند مالبرانش الوعي بالذات والأحكام الطبيعية والإدراك والامتداد الحسي والامتداد العقلي

والعلية في علاقة النفس بالجسد منتهياً إلى علاقة الثيولوجيا بوحدة النفس والجسد. وتابع عند بيرون (Maine de Biran) على وجه التحديد علاقة مباحثه بفلسفات الكوجيتو، أما عند برغسون فقد كان اهتمامه موجهاً بالأساس إلى الديمومة والحدس والوجود واللاوعي.

7) **مرلو ـ بونتي في السوربون (ملخص دروس 1949 ـ 1952)**، سينارا، غرونوبل، 1988. وفقاً لكرسي علم النفس والبيداغوجيا الذي شغله بجامعة السوربون، نجد في هذا الكتاب جملة الدروس التي أنجزها هناك على امتداد ثلاث سنوات. وتتمحور كبرى مفاصل هذه الدروس حول **الوعي واكتساب اللغة**، وفي هذا الدرس بسط لاكتساب وتطور وإعاقات اللغة من السنة الأولى إلى ما بعد سن السابعة، مع عرض ونقد لمواقف هوسرل وماكس شيلر وجان بياجيه، فضلاً عن بيان إسهامات اللسانيات. **الطفل كما يراه الراشد**، في هذا الدرس تعريف ومقارنة للبيداغوجيا بالتاريخ وبالتحليل النفسي وبالمادية التاريخية مع عرض لعلاقات القرابة ولمراحل التطور الطفولي كما يراها علم الاجتماع الثقافي وعلم اجتماع القيس. **بنية وصراعات الوعي الطفولي**، في هذا الدرس تحديد لدلالات البنية والصراع والتطور مع تركيز بيّن على مفهوم الإدراك عند الطفل. **علم النفس الاجتماعي للطفل**، ويتناول هذا المبحث كيفية الانتقال من الإدراك الحسي إلى التعقل من وجهتيْ نظر بياجيه وعلم نفس الشكل. **العلاقات بالآخر عند الطفل**، يطرح هذا الدرس أهمية علاقة الطفل بالوالدين منذ الولادة حتى سن الثالثة من وجهة نظر التحليل النفسي، مع بيان إسهامات فرويد وأتباعه أمثال غلوفار (Glover) وأبراهام وأنّا فرويد وميلني كلين (Mélanie Klein)، ومن خلال الدراسات السيكولوجية والثقافية لسبيتز وغاردينار ومرغريت ميد. **علوم الإنسان والفنومينولوجيا**، يطرح هذا الدرس إشكال أزمة علوم

الإنسان من وجهة نظر هوسرل، مقارناً بين الفنومينولوجيا وعلم النفس وبينها وبين اللسانيات وبينها وبين التاريخ، مع عقد مقارنة فلسفية بين مواقف كل من هوسرل وماكس شيلر وهيدغر. **المنهج في علم نفس الطفل**، وفيه عرض لصعوبات هذا العلم وللاحتياطات المنهجية ولما يجب أن يكون عليه علم نفس علميّ حقاً، لا يكتفي بالإحصاء ولا يستهويه النموذج الفيزيائي، مع تخصيص الجزء الأخير من الدرس للرسم عند الطفل ومقارنته بالرسم عند الراشدين، وما يستتبعه ذلك مثل المحاكاة والصورة المرآوية والعلاقات بين الوظائف العقلية والنفسية. **تجربة الآخر**، يركز هذا الدرس على استبعاد موقفين يغيب فيهما إشكال الآخر، وهما التجربية المطلقة والتفكرية المحض ليؤكد على الفكر المجسَّد وعلى العلاقة بالعالم وعلى التجربة التي تبرز أصالة علاقتنا بالكينونة، ذلك أنّه في العالم تكون لنا تجربة الالتقاء بالآخر، وفي العالم يكون لنا أفق إدراكاتٍ مقياسها هو جسدُنا الذي تمتد فيه النفس، وفي العالم نتعرف على تعبيرة الآخر وعلى أسلوبه الذي معه تتبدى حرية من خلال وضع هي التي تعمل على تغييره، ومعه يطلع معنى حي يتعاظم أو يتهاوى.

8) **أولية الإدراك الحسي ونتائجه الفلسفية**، سينارا، غرونوبل، 1989. يحمل هذا الكتاب في واقع الأمر ثلاثة نصوص. النص الأول هو **مشروع عمل حول طبيعة الإدراك** وهو يعود إلى سنة 1933 حيث قدمه صاحبه لنيل منحة من الصندوق القومي للبحث العلمي(CNRS). النص الثاني عنوانه **طبيعة الإدراك**. وهو مقدَّم لنفس الغرض ولنفس الصندوق سنة 1934. أمّا النص الثالث الذي هو **أولية الإدراك الحسي ونتائجه الفلسفية** فهو عنوان المداخلة التي ألقاها مرلو - بونتي أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة في حصة 23 تشرين الثاني/ نوفمبر 1946، منشورة في هذا الكتاب مع النقاشات التي تبعتها. وإذا

كان النصان الأول والثاني لا يشكلان إلا مشروع بحث كان مرلو ـ بونتي بدأ يتحسس أهميته، فإنّ النص الثالث أتى بعد مناقشة أطروحة الدكتوراه، وهو بالتالي يبسط أهم النتائج التي توصل إليها فيلسوفنا من مثل الإدراك والمعنى، الإدراك والمفارقة، الإدراك والحضور، الإدراك والعلم، وصولاً إلى المعقولية المفتوحة التي لا تقصي العقل ولا تستبعد المطلق إلا إذا زعما الانفصال والتعالي .

9) **الطبيعة (دروس بالكولّيج دو فرانس 1956 ـ 1960)**، سوي، باريس، 1995. في درس سنة 1956 ـ 1957 متابعة لمفهوم الطبيعة ولتحول دلالاته من اليونانيين كما عند أرسطو والرواقيين إلى الفلسفة المعاصرة كما عند سارتر، مروراً بالفلسفة الحديثة في صيغتها الديكارتية والكَنْتِيّة ـ وما تبع ذلك من ميكانيكا كوانتية ـ وفي صيغتها الرومنطيقية مع شلنغ وبرغسون. في درس سنة 1957 ـ 1958 بحث في الحيوانية، في الجسد الإنساني وفي المرور إلى عالم الثقافة من خلال المناظرة بين أنطولوجيا الموضوع وأنطولوجيا الكائن، ومن خلال دراسة السلوك طبقاً لتوجهات البيولوجيا الحديثة. أمّا درس السنة الجامعية 1959 ـ 1960 فقد كان مخصصاً للطبيعة واللوغوس، وكانت تمفصلاته الأساسية متعلقة بالجسد الإنساني ـ خاصة في أبعاده الرمزية والليبيدية والبيْجسدية ـ وبتطور الكائن الحي. على أن رجوع مرلو ـ بونتي إلى نظريات التطور إنّما كان يهدف من ورائه إلى إعطاء الجسد الإنساني عمقاً وماضياً مولدياً، وانخراطاً في نسيج ضامّ وقبموضوعيّ، نسيجاً يطلع منه الجسد ليذكّرنا في كل آن بهويته كحاس ـ محسوس.

10) **تقييدات دروس 1959 ـ 1961**، غاليمار، باريس، 1996. في هذا الكتاب درسان وملحقان لهما. الدرس الأول لسنة 1958 ـ 1959 عنوانه **الفلسفة اليوم**، والدرس الثاني لسنة 1960 ـ 1961 عنوانه

الأنطولوجيا الديكارتية والأنطولوجيا اليوم. الفلسفة واللافلسفة منذ هيغل. في الدرس الأول تشخيص لأزمة المعقولية في العلاقات بين البشر وفي العلاقات مع الطبيعة مع تساؤل في إمكانية الفلسفة، وهي تتعاطى مع اللافلسفة المتجسدة أدباً ورسماً وموسيقى وتحليلاً نفسانياً. وكمثال على هذا التعاطي درس مرلو - بونتي نموذجين تتبدى معهما الفلسفة كإشكال، وهما هوسرل في مرحلته الأولى والوسطى والأخيرة، وهيدغر من بحثه في الدزاين إلى سؤال الكينونة ثم الكينونة واللغة وصولاً إلى علاقة الفلسفة بتاريخها وبالتاريخ جملة. أمّا الدرس الثاني فيضع فيه ما يعتبره أسئلتنا الراهنة انطلاقاً من وانتهاء إلى عرض ونقد الرؤية عند ديكارت، مروراً بفلسفة المرئي في علاقتها بالأدب كما عند بروست وكلوديل وكلود سيمون.

11) **مسار 1 (1935 ـ 1951)**، فردييه، باريس، 1996.

12) **مسار 2 (1951 ـ 1961)**، فردييه، باريس، 2000.

في المسارين استعادة لمقالات ومداخلات وتعليقات كانت نشرت بمجلات ودوريات مختلفة.

هي ذي إذاً جملة مؤلفات مرلو - بونتي في مختلف أطوار حياته التي كرس جلها للبحث والتدريس حتى لحظة موته المفاجئ في الثالث من أيار/مايو 1961، وهو على طاولة العمل وبين يديه كتاب **انكسار الضوء** لديكارت، وكان يعدّ لدرس يوم 4 أيار/مايو الذي عنوانه: **الله كنور وكغيابَة** (Dieu comme lumière et comme abîme)، درساً لم يتمكن من إلقائه، ولكنّه ظل شاهداً على **عَرَج** الفلسفة المتأتي هذه المرة من الحدث الذي لا رادّ له: **الموت.**

II. فلسفة مرلو - بونتي ومنزلة **المرئي واللامرئي** فيها

لقد عاصر مرلو - بونتي البنيوية ودخول تدريس هيغل وماركس

بالجامعة الفرنسية، وبدايات ترجمة هوسرل وهيدغر، كما عاصر أيضاً أخصب مراحل الفلسفة الوجودية ودافع عنها، وشارك سارتر إدارة تحرير مجلة **الأزمنة الحديثة**. لكن الوجودية التي دافع عنها ليست دُرجة سارية أو مجرد خانة من الخانات التي تصنف الأفكار والمواقف، بل هي الفلسفة التي تتخلى عن الصورة التقليدية للوعي وتتجاوز القسمة القائمة بين الماهية والواقعة وبين الكينونة في ذاتها والكينونة لذاتها. بهذا المعنى تكون الوجودية عوداً إلى الوجود المعيش في تقلباته ووقائعيته وفي كيفية كشفه واختباره ومعاناتنا له في تجربتنا الإدراكية بكل استتباعاتها. بذلك تكون الوجودية كأنها تنويعة فنومينولوجية تخرق النسقية، تقرّظ العرضية واللااكتمال، تبحث في تكونية المعنى وفي شاقولية الكينونة البرّية، تعاين توتر الوعي وحيرة الفكر وقلق الصيرورة، تؤكد الطابع التكاملي للوجود الإنساني، تبحث في ما يسبق القسمة بين الذات والموضوع، تتوجه إلى الإدراك الحسي وإلى اللحم الذي يعز على الميتافيزيقا قوله، فالفنومينولوجيا في تقدير مرلو - بونتي يمكن التعرف عليها «كنمط أو كأسلوب. إنّها توجد كحركة قبل بلوغها وعياً فلسفياً كاملاً. إنّها على الطريق منذ زمن بعيد ومتبعوها يجدونها في كل مكان عند هيغل وعند كيركيغارد بالطبع، ولكن أيضاً عند ماركس ونيتشة وفرويد»[5]، فالفنومينولوجيا إذًا ليست صياغة جاهزة أو مذهباً مكتملاً بل هي إمكان مفتوح للمساءلة والتشخيص. إنّ المجال الفنومينولوجي يضم الذاتي والموضوعي، إنّه مجال الاظّهار في فعل اظّهاره، هو الذي يمكّن من التقاء الذات بذاتها ويوفر الإمكانات التي تيسر تجسُّد كيان الأنا في صلبها. لكن إذا كانت الذات تفترض إمكانات تبحث عن تحقيقها فإنّ

(5) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, bibliothèque des idées, 2ème édition (Paris: Gallimard, 1945), p. 2.

التجسيدات الذاتية لهذه الإمكانات يجب أن نبحث عنها في الفينومينات، وبذلك نبتعد عنهما معاً: البنى المتعالية للوعي كما الإنصات اللامشروط للكينونة، فالفينومين كما الذات لا يتبديان إلا في المجال الفنومينولوجي، والداخل والخارج يتجذران معاً في العالم بما هو أفق الممكنات جميعاً، وبما هو موطن المعاني المتخلية عن سكينة التناغم والمنفلتة من هدوء المطلق ومن الوهم المريح للتأبّد.

ثمة العالم. تلك هي الحقيقة الأساسية التي تؤسس لفكرة الحقيقة، فالعالم بحضوره البدئي من حيث هو عالم الإدراك الحسي هو الذي عليه يقوم كل إنشاء وكل بناء. وقولنا ثمة العالم هو اعتراف بمجال حضور يتأكد في وجوده رؤية وسمعاً ولمساً واختباراً شمولياً في الحركة كما في السكون. بإيجاز، العالم هو «أفق كل الآفاق وأسلوب كل الأساليب»[6]، وحتى إذا كان العالم تعساً، فلا شيء يمنعنا من تحرير حياتنا فيه ومن تيقظنا لصخبه ومزامنة ولادة أشيائه والرغبة في عدم الهروب منه إلا إليه.

إنّ فلسفة مرلو ـ بونتي تستهل عملها في الوجود الإنساني المتزمن وفي حضور العالم وحضور الإنسان فيه، وفي هذا التراوح بين«الكلمات والأشياء» بدءاً من الأرض التي تنطلق منها سهام الفكر تقرأ وتكشف وتؤوّل وتعبّر عن الحاجة إلى المعنى وإلى التحرر بقدر ما هو متاح للإنسان من اقتدار على الفعل، ذلك أنّ الإنسان هو وريث المصادر الحيوية والطبيعية، مع أنّه متمايز عنها وقادر على العودة عليها عركاً وتفعيلاً، فالقدرة على الفعل هي في نفس الآن قدرة على العني بها. ينفتح فضاء إطيقي مبدع للقيمة ومتعين

(6) المصدر نفسه، ص 381.

في الخُبْري ومنفتح إبداعياً للفرق.

إنّ الذات المجسَّدة والمدركة منخرطة في العالم وملازمة لأشيائه، فنحن «لسنا فكراً وجسداً، لسنا وعياً **قبالة** العالم بل نحن فكر متجسد، كيان في العالم»[7]. نحن حصيلة خِلاسية للفكر والجسد. والجسد ذاته ليس كتلة فيزيائية ـ كيميائية أو مجموعة من القوى أو آلة منتظمة وفق مبدإ هو النفس، بل هو كيان قادر على الفعل، وهو وحدة تتم في كل لحظة من خلال الرسيمة الجسدية (le schéma corporel)، التي هي وحدة القدرة التي تحرك مختلف أجزاء الفضاء العضوي، أو هي المفصل أو الوسيط اللامرئي بين أعضاء الجسد وأشياء العالم، أو هي ما يمكّن الجسد من أن «يرى نفسه رائياً ويلمس نفسه لامساً»[8]. وبالتالي فإنّ الذات المجسدة حزمة علاقات، وبما أنّ الأمر لا يعود في علاقة الذات بالآخر إلى «رابطة منطقية وإنّما إلى رابطة وجود، فإن الأنا بإمكانه الالْتقاء بالآخر من خلال تعميق الرابطة المعيشة»[9]. إذًا، ليست الذات وحدة صماء أو وعياً شفافاً أو يقيناً أولياً، فمثل هذه الذات هي ذات إبستيمولوجية، أمّا الذات الحية والعلائقية فبيذاتية عينية في الكلام والفعل، في الرغبة والرهبة، في التاريخ والسياسة، وعلى الجملة، في الحياة والموت.

إنّ علاقة الأنا بالآخر علاقة ندّية، فلا هو يجردني من حريتي ولا أنا أختزله في هويتي. وحتى في حالة الصراع المميت تظل علاقتي بالآخر قائمة ما لم أقتله، لأنّني بقتله ألغيه وألغي بالتالي

---

(7) Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, collection pensées (Paris: Nagel, 1948), p. 129.

(8) Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'esprit*, p. 18.

(9) Maurice Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne: Résumé de cours 1949 - 1952* (Grenoble: Cynara, 1988), p. 45.

تأكيد الذات الذي هو مبدأ الصراع. الآخر ليس بلية وحسب بل هو توأمي وهو مقضي عليه «أن يكون مرآتي كما أنا مرآته»[10]. ذلك هو ما عملت الديمقراطية والليبرالية على تشويهه وتزويره بتنكرها لوقائعية الوجود وللوجه العطوب للحرية، وبتأكيدها لتفاؤلية فجة تفترض توهّماً أنّ «العنف لا يظهر في التاريخ الإنساني إلا عرضاً وأنّ بنية العالم الطبيعي والإنساني معقولة»[11]، فضعف الديمقراطية متأت من كونها رؤية أخلاقية أكثر مما هي صيغة سياسية. وضد هذه الأخلاقية التي تفترض وكأنّ شروط الحق معطاة مع وجود الإنسان ذاته. يذهب مرلو ـ بونتي إلى القول إنّ المجتمع ليس تجميعاً للضمائر الخالصة وإلى أنّ المساواة والحرية والحقيقة تبقى للإنجاز، وإلى أنّها ليّنة ومهددة دوماً بالنسف. لذلك، لم يتردد مرلو ـ بونتي في نقد وتعرية الرياء الليبرالي الذي يرفع المبادئ عالياً ويمارس باسمها ما تأباه فكرتها، ففي الليبرالية قاعٌ دغمائيّ وعقيدة عدوانية حمّالة لأيديولوجيا الحرب فضلاً عن انحباسها في «الحلم الحقوقي» مغمضة عينيها إزاء ما يتم خارج صورية القانون. بل الكذبة الأساسية الأخطر في الليبرالية هي تقنيعها للعنف بشكل ماكر، حتى يصبح مؤسسياً إذ هي تتستر عن لطافة العنف الذي تديره الدولة بحذق. ومن هنا الانْخرام الليبرالي المتعمد بين إعلان المبادئ والممارسة العينية الذين يحكمان رأس المال والاغْتراب وكل توابع الموكب المقيت للاسْتعمار.

إذًا، توسيع خارطة الفنومينولوجيا من المعرفي إلى السياسي ومن الأنطولوجي إلى التاريخي ومن الحسي إلى الهرمينوطيقي، هو استراتيجية فلسفية لهذا العائد دوماً في فرقه: فعل التفلسف، فعلاً

---

(10) انظر ص 153 من هذا الكتاب.

(11) Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, p. 180.

يكسر التنميط ويواجه ضجيج الذين يجعلون من الفلسفة حانوتاً للأثريات التي لا يزورها إلا الاتجاريون أو من انقطعت بهم السبل. هذه الفلسفة التي تجد مغرسها في أجساد العالم والتاريخ والإنسان ـ لتصبح هي ذاتها جسداً من فرط ترحالها بين الأجساد ـ هي الفلسفة التي تتوغل بعيداً في تمفصلات اللحم والرؤية والزمنية، وهي التي يغامر خطابها باقتحام مواقع السلطة والرغبة، وبمحاورة الحدثيّ والمعيش، وبالتسلل داخل النصوص تقرأ فيها تقاطع الوقائع والمجازات. إنّ الفلسفة هي لسان حال الكيان، تسكنه موطناً ويأتيها معناه من أغوار الممكن، يتجسد سؤالها في الأفعال التي لم تكتمل أبداً، وفي المعاني التي تحيل إلى مجازاتها، وفي اللغة أسلوب كيان منتقش في أديم الكينونة مفصحاً عن مداخل العالم المتعددة، وفي التحير المترحّل خارج طوفان الجاهز والمسكوك. إنّ الفلسفة تقول **الالتباس**. والالتباس ليس نقيصة في الذات أو في الوجود، وليس حالة معرفية لم تبلغ تمامها، ونتجاوز تشوّشها بتمكّن الوعي يقينياً من موضوعاته، وليس الالتباس هرباً أو خلطاً أو ريبة أو فكراً مرتبكاً أو انتقالاً اعتباطياً من النقيض إلى النقيض، وإنّما هو من صميم الوضع الإنساني، وهو معشّق في نسيج الكينونة وعلينا التعرف عليه والاعْتراف به لأنّه صِنْوُ الفرق الذي يفجّر التطابق ويستبعد التلفيق ويحتقر المهادنة ويربك الأزواج الميتافيزيقية المتقابلة. وبالتالي فإنّ الالتباس هو العملية البدئية المنبثقة من كثافة الوجود الحسي والفاتحة إياه كأفق وكحدّ متباعد. إنّ الالتباس كاللون الرمادي الذي هو جنس الحالة الوسيطة بين لونين، وهو ما عبّرت عنه لغة مرلو ـ بونتي بالتلافّ والتصالب والانشباك والتقاطع وهي مفاهيم تفسد سلم الحدود ومزاعم الأزمنة السعيدة. إنّه يفسد القسمة بين المثالية والمادية،وبين داخلية الوعي وبرانية الموضوع، وبين مَلاء الوجود وخواء العدم، وبين عرَضية الموقف ومطلقية الحرية. الالتباس هو

الانفتاح المعارض للاختزال والتسييج، إنّه إطلالة إنشائية تلتقي بحركة التعاكس وبالمواقع المتحركة وبعينية التجربة وبحيوية الصيرورة وبالمواقع الاستهلالية التي منها يكون التصيّر والتخلق والتفريد.

وبالفعل، لقد تنبه مرلو ـ بونتي في **المرئي واللامرئي** إلى هذا الموطن البكر الذي يسبق كل قسمة، كما إلى ضرورة إعادة النظر في نتائج **فنومينولوجيا الإدراك الحسي**، والعمل على تعميقها والوصول بها إلى بلورة أنطولوجية تتخلى عن الثنائيات، وعن بقايا فلسفة الوعي. هذا الموطن البكر هو **اللحم** المعبّر عن تعاظل المرئي واللامرئي، فـ «اللحم ليس مادة وليس روحاً وليس جوهراً. إنّ تعيينه يستوجب لفظاً قديماً هو لفظ «الأسطقس» بالمعنى الذي نستخدمه فيه للحديث عن الماء والهواء والتراب والنار»[12]. هذا التحديد ليس مجرد تعبير عن رجوع ساذج إلى الماقبل سقراطيين وليس تجاهلاً لما أُنجز بعدهم، ولكّنه وعي حاد بما أغفلته الفلسفات التأملية خاصة، وهو البدئي الذي بمقتضاه تكون الشروط الأنطولوجية لوجودنا ولوجود العالم هي ذاتها. إنّه الوسط الرَّحِمي الذي يغمر الجسد والعالم، إنّه ولادة متآنية يتلافّ فيها المرئي واللامرئي والذات والعالم والنفس والجسد واللغة والفكر والضياء والظلمة والعقل والجنون والنهائي واللانهائي، فاللحم أشبه ما يكون بـ «إيروس» الذي ينسج العلاقات ويحبك الأواصر. إنّه الوسط المشترك المكوِّن لمرئية الشيء كما لجسدية الذات الرائية، ذلك أنّ العلاقة بين الرائي والمرئي علاقة تآخذ، حيث يمر كل منهما في الآخر لكن دون تماه أو انصهار، ففي هذه العلاقة تطليق لفكر التطابق كما لفكر التحليق تعبيراً عن التفضية أو عن مفارقة القرب/ البعد أوالتداني/ التنائي حيث

---

(12) انظر ص 225 من هذا الكتاب.

«الرائي الغائص في المرئي بجسده الذي هو ذاته مرئي لا يتملّك ما يرى: إنّه يقرّبه وحسب بواسطة النظر ويفتح على العالم. ومن ناحيته، هذا العالم الذي يكون الرائي جزءاً منه ليس عالماً في ذاته أو مادة»[13]. هذا الموقع/اللاموقع هو الذي يمحى فيه الفصل بين الكون والدثور لأنّه أسطقس أو عنصر أو أدمة أو لحم، هو «صفر وجود وليس عدماً»[14]، ففي هذا الموقع المشترك تتوزع بنية الوجود في الذين يوجدون، وتصبح الوقائعية التاريخية جماعية من حيث هي مخزن ترسبات المعنى في مجرى التجربة الفردية والجماعية، لكنّه المعنى الذي يتبدى معاني في فرادة التجارب وتمفصلاتها، وفي خوائها وطياتها وتجاويفها متلبساً وجهه الآخر الذي هو اللامعنى.

إذاً، واحدة من فضائل **المرئي واللامرئي** بالنسبة إلى مجمل فلسفة مرلو ـ بونتي هي النزول باتجاه السابق على كل قسمة، باتجاه الكينونة الخام أو الكينونة المفتوحة التي لا نطالها إلا من خلال الكائنات، ذلك أنّ الكينونة ليست تمثلاً أو موضوعاً، بل معناها لا ينفك عن تجسدها في تضاعيف حركة الانكشاف والانكساف والتيه أو الضلال. على أنّ هذه الكينونة الخام لا تنفك عن الفكر البرّي الذي هو فكر براكسيس، ولا عن اللامرئي الذي ليس هو ضديداً للمرئي، فهو ليس عدماً محضاً أو خواء يمكن إهماله بإطلاق، بل غيابه مكوّن للمرئي ذاته. وحتى بالنسبة إلى وعي معتدّ بذاته ليس هنالك حضور كلي، فكل حضور يخالطه غياب، وكل نور تصاحبه ظلاله، وكل وعي له ترسباته بقدر ما له من قدرة على التوق والاستباق. إنّ اللامرئي هو ما يجعل المرئي ناقصاً دوماً وغير مكتمل

---

(13) Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'esprit*, pp. 17-18.

(14) Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort ([Paris]: Gallimard, 1964), p. 314.

نزاعاً إلى الانقراض. هذه البنية المفتوحة هي التي يتفاعل فيها العفوي والتفكري وهي منفتحة للرؤية والكلمة والرغبة، تستقبل التزامن والتعاقب ويتآزر فيها الحدث والحدوث أو إقبال «المايحدث». ذلك هو ما يسميه مرلو - بونتي بالتاريخ الأنطولوجي حيث العود الأبدي هو أيضاً رحيل أبديّ، فالتطور التاريخي ليس مجرد حصيلة للتراكم المعرفي والإنتاجي، والمجتمع ليس مجرد ناظم للعناصر، بل هما محقونان معاً بخاصية أنطولوجية هي نجم الكينونة فيهما وما يحدثه ذلك النجم من تحولات في «لا وعي» التاريخ وفي كيان الأشخاص. هذه التاريخية الأنطولوجية هي «التاريخية الأولانية» التي لا تغفل **عَرَج** الإنسان والعالم بل وعرج الفلسفة قبل سواها. إنّها تاريخية مأساوية. والمأساوية ليست غثياناً أو قرفاً أو حَزَناً أو حنيناً إلى فردوس مفقود أو موعود، وإنّما هي جَدْلَنة المتناقضات وتأكيد الكثرة وتجذير التحولات وصراع القوى وانقلاب الموازين. وإذاً، لا أحد يصنع التاريخ وحده، ومن يتوهم أنّه الناجي وقد ثقب الفلْك، إنّما خَطّ هلاكه بنسيانه أنّه في نفس الفُلْك. لذلك كثيراً ما انشغل مرلو - بونتي بمسألة علاقة الأنا بالآخرين.

إنّ مسألة الإنية والآخَرية تظل «مسألة غربية»[15]، بينما الأساسي هو العلاقة بين الأنا والآخرين، بين الناس والناس في عالم كل العالم. كثيرة هي نصوص الميتافيزيقا في الهوية والغيرية، وفي الوحدة والكثرة، وفي المثال والصورة، حيث يكون المقام الأنطولوجي للآخر هو مقام الوسيط الذي تؤكد به الهوية أوليتها الأنطولوجية وقدرتها الاستحواذية، ليس في مجال المعرفة وحسب وإنّما في حقل الوجود والسياسة كذلك، وقليلة هي النصوص التي

(15) المصدر نفسه، ص 275.

تنهمّ بمسألة الآخرين وبجمهرة الآخرين وبرمزية الآخرين، وبالهُمْ وبالنحن أو بما يمكن تسميته «هرمينوطيقا الآخرين»، تعبيراً عن القاعدة المشتركة في الأقوال والأفعال والأدوار، وعن تقلقل العلاقات والدلالات، وعن تنوع الحقائق والصراعات والسياقات. إنّ «الآخرين موجودون هناك كنتوءات وفروقات وتنويعات لرؤية واحدة أشارك فيها أنا أيضاً، ذلك أنّهم ليسوا توهمات أعمّر بها صحرائي، ولا هم اختلاقات لفكري ولا هم ممكنات مؤجلة دوماً، وإنّما هم توائمي أو لحم لحمي»[16]. هذا القرب الحميمي هو في نفس الآن مسافة التباعد ومساحة الوصل والفصل، أو المحور اللامرئي للبيذاتية التي تربط بين الأنطولوجي والإطيقي، وبين وجه العالم ووجه الآخر، وبين المرئي الصاخب والصوت الصامت في كل المشروعات المرئية، شأن ما تربط بين المعنى كوجهة والمعنى كتعبير، فهي تقول إنّه ثمة العالم والآخرون حاضرون معنا فيه من حيث هو أفق الآفاق. والأفق هو مرئية اللامرئي أو هو التحاضن بين الرائي والمرئي حيث تتداخل المنظورات وحيث يتعالق الحضور والغياب، وحيث كل لحظة من لحظات الزمن شهودها بقية اللحظات. وحيث لا تكون الإدراكات الحسية إخفاقات متكررة لتحديد العالم بل هي مقاربات متدرجة له.

ذلك يسير من كثير تقوله فلسفة مرلو - بونتي ويقوله كتاب **المرئي واللامرئي**، فما الذي في هذه الفلسفة وفي هذا الكتاب يعاصرنا أو يخاتلنا أو يتوجه إلينا؟ بعض القريب فيه ومنه إلينا هو تأكيده على أنّه إذا كان للفكر مسؤولية معرفية فإنّ للمفكر مسؤولية

---

(16) Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, collection blanche (Paris: Gallimard, 1960), p. 22.

إطلبقية، إذ «عليه أن ينزّل ما كان فكّر فيه بالأمس في ما يفكر فيه اليوم. وبقدر ما يكون على خطأ في البحث عن كل أفكاره الحاضرة في كتاباته الماضية ـ لأنّ في ذلك اعترافاً بأنّه لم يعش ولم يكتسب أي شيء في الأثناء ـ بقدر ما يتوجب عليه تفسير العبور وذلك هو المبرر الأساسي لوجوده»[17]. وإنّه لعسير هذا المرور المتعاكس للأزمنة والمشكلات والحلول وكيفيات الفهم وحركة التصالب، فـ «كل من المهمتين جسيمة: أن نظل أوفياء لما كنا وأن نستأنف كل شيء من البداية»[18]، فما العمل؟ «ملاذنا الوحيد هو هذا الحضور لدن الآخر، ولدن زمننا حضوراً يجعلنا نعثر على الآخر لحظة نمتنع عن قهره، ونعثر على النجاح لحظة نعدل عن المغامرة، ونتخلص من القدر لحظة نفهم زمننا»[19]. هذا الحضور الحي وهذا الامْتناع عن القهر ـ الذي هو أعسر وجوه الحرية ـ وهذه المواكبة اليقظة لما نعاصره هي التي تقحمنا في ما هو أساسيّ. ونحن لا نتغلب على الأساسي بتجاهله أو بتناسيه أو بترك الحبل على الغارب، وإنّما بمواجهته وباختبار اقتدارنا على هذه المواجهة وبتجذير إيماننا بالعالم. لقد أضعنا العالم أو انتزعوه منا كما كان يقول جيل دولوز. ولذلك فإنّ إيماننا بالعالم هو بلورته وتعلّم رؤيته وتكثيف «خطوط الإفلات» الناسفة لكل ضروب التطويق، لأنّه فيه يتشكل المسار والمصير، وفيه نتحمل مسؤولية التحرر والاغْتراب ومسؤولية إقبال المعنى أو خسرانه.

وماذا تستطيع الفلسفة إزاء عالم المال وإزاء عالم السياسة الذي

---

(17) Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique* (Paris: Gallimard, 1955), p. 333.

(18) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 12.

(19) المصدر نفسه، ص 276.

يظل فيه الفلاسفة أطفالاً؟ «في الواقع، محرومة من كل اتصال بالمعرفة والتقنية والفن وتحولات الاقتصاد، كانت المفاهيم التاريخية ـ الفلسفية الكبرى منزوفة والصلابة السياسية ـ إلا عند القلة ـ تذعن للكسل والغفلة والارتجال. إذا كان هو ذا زواج الفلسفة والسياسة فإنّا نعتقد أنّه يجب أن نبتهج للطلاق»[20]. لكن الطلاق ذاته قد يكون غير ذي جدوى إذا لم يؤدّ إلى تغيير الفلسفة والسياسة كلتيهما. وعليه قد يكون من الأجدى تجذير الفلسفة والسياسة معاً في خصوبة الحياة الجماعية، وفي ثراء الصيرورة التاريخية وفي تعاريق الأحداث وفي انفتاح التجربة الإنسانية، ذلك أنّه إذا لم تكن ثمة سياسة محض فلسفية، فإنّه ليس ثمة مع ذلك سياسة خلوٌ من فلسفة في وضع الإنسان سلماً وحرباً، حياة وموتاً. على أنّ اشتراك موطن التجذر لا يجعل الفلسفة متماهية مع السياسة أو تابعة لها أو مؤتمرة بأمرها، فليس مما يُذهِب فلسفة الفيلسوف أن لا تكون في وفاق مع «المدينة»، بل لعل وفاقها ومؤازرة رهانات المتنفذين فيها هو شر خسرانها الذي به تصبح فلسفة زوراً وبهرجاً. لقد نبهنا مرلو ـ بونتي إلى ما في التقسيم الدولي للعمل كما للمعنى بل وحتى للموت من حيف واختلال، وإلى أن الحياد المنافق أو المغرم بالرياء الليبرالي ـ الذي لم تبرحه بعد أصوات الكثير من الليبراليين عندنا ـ هو ما يرسخ الخوف والتهيب وما يعيق عافية الجسد واقتدارات الوعي المجسد.

فضلاً عن ذلك، بل وأهمّ منه، بعض ما نلتقيه عند مرلو ـ بونتي هو كسر القمقم الذي حبست فيه الميتافيزيقا التقليدية ذاتها، وفتح سبل للفكر لا تكون فيها الميتافيزيقا قضية بعض الساعات في الشهر، بل تكون قائمة في أدق خفقات القلب، فـ«الوعي الميتافيزيقي

---

(20) المصدر نفسه، ص 11.

لا موضوع له غير التجربة اليومية: هذا العالم والآخرون والتاريخ الإنساني والحقيقة والثقافة»[21]. صيغة التفلسف هذه التي نحتاجها تواكب النجم والتخلق وتنزرع مقاومة تحتفي بالأرض التي «هي اللحم، هي الأم»[22]، ففي الأرض تستعيد الأشياء ملامحها والذوات تاريخيتها والعلاقات بالناس وبالأشياء حيويتها، ذلك أنّ قضايا المعرفة والسياسة والتاريخ هي من نفس جنس قضية الإدراك الحسي أو«الإيمان الإدراكي» الذي منبته الأرض، والذي لم يتخل مرلو - بونتي عن الانْشغال به حتى آخر كتاباته. وإذا كان ثمّة قرابة بين كينونة الأرض وكينونة جسدي، أو بين الأرض والإدراك الحسي فإنّ ذاك الترابط كأنّه ذات الترابط بين بداية فلسفة مرلو - بونتي التي انشغلت بالإدراك الحسي بدءاً،وبين نهايتها اللامكتملة التي ساءلت الأرض سكناً وفُلْكاً وأرومة. على أنّ حضور البداية في النهاية ـ على عكس حضور النهاية في البداية ـ ليس حضور وعي يرمم تلعثم أولى البدايات، بل هو تذكير النهاية ببداياتها وبعدم اكتمالها، إنّه تكثيف للأزمنة في زمنها الذي هو الحاضر إذ وحده الحاضر هو زمن الفعل.

إجمالاً، فلسفة مرلو - بونتي فلسفة استشكال وعرج وتهكّم. إنّها رغبة في التحرر من ضروب التيبّس من حيث هي اضطلاع بـ **دوامات** التكون والتلاشي، وبـ **مادية** التفاصيل وبكثرة التعاريق وبالحريات وبالمعاني التي تنبتها الحياة ويقطعها الموت. إنّ علاقتها بنا وبتاريخ الفلسفة كعلاقة المسافر الذي يأكل من زاده ويأوي - غير آمن - إلى ما يجده في طريقه من خانات، فلا هي تزعم تجاوز الميتافيزيقا ولا هي تحلم بمستقبل جنائنيّ، بل حسبها عدم الذهول

---

(21) Merleau-Ponty, *Sens et non - sens*, p. 165.

(22) المصدر نفسه، ص 321.

عن تحير التاريخ وعن عينية الوقائع وعن معكوسية الفعل والانفعال، وعن الإضاءات المتبادلة بين النظر والممارسة وعما يتهدد الكائن من تماثل وامتثال. في كلمة، إنّها فلسفة عينية و«الفلسفة العينية ليست فلسفة سعيدة»[23]. وما عدم سعادتها حزن أو ضيق أو تبرّم بل هو رغبة أكّالة لا تركن للسائد ولا ينهكها ضيق السبل، ولا يحرجها توليد أسئلتها في صلب التناهي والموت وفي طاحونة الاستبداد والقهر والعنف.

III. هذه الترجمة

بدءاً بالعنوان، كنا إزاء ممكنات من مثل المنظور والمستور، المنكشف والمنكسف، الظاهر والباطن، وهي جميعها ممكنات مشروعة إذا ما تأولنا نص مرلو ـ بونتي على جهة منحاه الأنطولوجي، لكن انهمام مرلو ـ بونتي بالنظر والإبصار والرؤية، ومركزية حضور **العين** في مؤلفاته الأخيرة خاصة، جعلانا نرجّح ترجمة عنوان الكتاب الذي نحن بسبيله بـ **المرئي واللامرئي**. أما بخصوص المتن ـ وفضلاً عن الصعوبات العادية للترجمة ـ فثمة ثلاث صعوبات أساسية يتوجب علينا الوقوف عندها. الأولى تتعلق بالإبقاء على الصيغ الأصلية لبعض المفاهيم ورسمها في حروف عربية وحسب، الثانية متعلقة بتقلقل المصطلح العربي في نقل بعض المفاهيم الأساسية الخطيرة. أما الثالثة فمتعلقة بمفاهيم يعز نقلها إلى العربية أو التي بحثنا ولم نجد من اجتهد في نقلها. وسنورد ـ تباعاً ـ أمثلة على هذه الصعوبات الثلاث.

الصعوبة الأولى: لَمَ استبقينا مفاهيم مثل اللوغوس والفيزيس

---

(23) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 198.

«الفنومينولوجيا ولم نعربها بعقل وطبيعة وظاهراتية مثلاً؟ يعلم المتفلسفة أن اللوغوس (γόλος) في صيغته اليونانية حائز على أكثر من ست دلالات، فهو الخطاب والعلم والحساب والعقل والربط والتجلي، وهو النظام في علاقته بالشّواش أو بالسديم، بل هو يمتد غربالاً تجتازه أعاصير وتجوبه حركات لا نهائية، أي إنّه محايث للكوسموس بكل تحولاته أو هو طالع من الفوزيس وعائد عليها وكأنّه مادتها/صورتها في نفس الآن. بهذه الدلالات التي للوغوس يكون **العقل** حفيداً فقيراً لا قدرة له كمفهوم على قول كل تلك الحركات اللامحدودة العاملة في السطح والمزمجرة في العمق. أما الفوزيس (φυσις) الذي نقله الرومان بلفظ Natura، واعتدنا في اللسان العربي استخدام لفظ الطبيعة للتعبير عنه، فإنّما هو ما لا تقوله هاتان اللفظتان، إذ هو يتلاقى كمصدر مع الفعل (φυω) الذي من دلالاته: نبت، ولّد، نما، تنفس أو تفتق. ولعل أقرب ما يقول الفيزيس اليوناني في العربية هو لفظ النجم، مثلما كان تنبه إلى ذلك ابن رشد في **تفسير ما بعد الطبيعة** حيث قوله: «النجوم في لغة العرب أصله الظهور: يقال نجم النبت إذا ظهر ونجم القرن إذا ظهر وأيضاً من هنا سمي النبات عندهم نجماً... وكأنّه اسم يدل على مجموع الظهور والنشء في شيء أو من شيء»[24]. وفضلاً عن ذلك كله فإنّ حركة الفوزيس هي حركة من تلقائها، أو هي حركة ذاتية دون لماذائية، وذلك أمر لا تقوله عبارة الطبيعة المخلوقة كما يفهمها اللسان العربي. أما لفظ الفنومينولوجيا الذي تعددت وجوه تعريبه بالظاهراتية والظهورية والظواهرية اشتقاقاً من الظاهرة، فهو يظل كذلك غير مستنفد في هذه التسميات نتيجة استحواذ علوم الاجتماع

---

(24) أبو الوليد محمد بن رشد، **تفسير مابعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج، ط 3 (بيروت: دار المشرق، 1990)، ص 508 ـ 509.

على مفهوم الظاهرة أولاً، ونتيجة عدم قدرة هذا المفهوم على قول الاظّهار أو الانبجاس أو التبدي أو الانكشاف التي يعبّر عنها الفينومين (φαινόμενον) ثانياً. فضلاً عن أنّ دلالة الظاهرة تظل مشحونة إمّا ببعد واقعي ساذج قد لا يبتعد بنا عن مستوى الانطباعات الحسية، وإمّا ببعد وضعويّ يزعم التمكن الكلي من موضوعه. أمّا في الفنومينولوجيا فإنّ «العودة إلى الشيء ذاته» لا تشير لا إلى برنامج واقعية ساذجة ولا إلى برنامج تحديد تأمليّ مثلما كان يقول أويْغِنْ فِنْك (Eugen Fink)، بل تلك العودة إنّما تتحدد من خلال مسافة هي التي تعبرها حركة المعرفة للالتقاء ببدئية أو بغرابة الأشياء، وهي غرابة تجبر الفكر الفلسفي على إعادة تأهيل ذاته بما يتواءم والمعنى البرّي للكائنات. وبالتالي فإنّ التعاطي مع الفينومين من حيث هو هذا الذي يمكن سحبه نحو الوضوح من خلال نجمه يبعدنا في نفس الآن عن المنزعيْن الوضعويّ والذاتويّ. لجملة هذه الاعتبارات التي ذكرنا، أبقينا على هذه المفاهيم في صيغها الأصلية.

الصعوبة الثانية: واحد من أخطر المفاهيم في كتاب **المرئي واللامرئي** وفي التعاطي الفلسفي جملة هو مفهوم Être. وهو مفهوم لا تتأتى خطورته من مداخلته لكامل تاريخ الفلسفة وحسب، بل وكذلك من تسربه إلى كل ثنايا اللسان والوجدان والكيان. وإذ كنا نعلم كم هم كثر أولئك الذين يعربونه بلفظ الوجود، فإنّا سنبين ـ وما ذلك بحجة خالف تُعرف ـ لِمَ نعرّبه بكينونة وليس بوجود ولَمَ ذهبنا إلى الاشتقاق من **كان** وليس من **وجد**؟ فالمسألة ليست مسألة لسانية وحسب، أو هي مما يمكن تجاوزه بالقول «لا مشاحّة في الألفاظ» وإنّما هي اقتضاء فلسفيّ وتاريخيّ يكاد يكون مصيرياً، وعلينا أن نبين مشروعيته.

يذهب إتيان جلسون إلى أنّه لا الفعل «كان» ولا المصدر «كينونة»

هما من الألفاظ العالمة التي ابتدعها الفلاسفة للتعبير عن مفهوم تقني، بل وجدهما الميتافيزيقيون الأُول في اللغة السارية وتوجه اهتمام هؤلاء الميتافيزيقيين للتساؤل عن معناهما[25]، فالفعل كان (εἶναι) يشتق منه اسم الفاعل كائن (ov) والكائن (τόον) والكائنات (τα εἶναι) والكينونة (το εἶναι)، فلفظة Etre تدل بما هي فعل على **كوْن** الشيء موجوداً، وتدل بما هي اسم على كائن ما وتدل معرَّفة على الكائن والكائنات، وتدل من حيث هي مصدر على الكينونة. على أنّ **الكائن** في اللسان اليوناني «ليس هو **مفرد** الجمع: الكائنات [وحسب] بقدر ما هو فرادة الكينونة في كل الكائنات»[26]، فأن نعوض εἶναι بـ Ex-sistere، أي أن نعوض كان أو كوَن بوجد معناه تعويض الماهو (Le ce qu'il est) (بالهو Il est)، وتعويض **الحيث** أو **الثمة** أو **الأيس** بالظفر أو بالإيجاد المحيل بالضرورة على فاعل موجِدٍ. وبيّنٌ ما في هذا التعويض من اختزال للكينونة المعبّرة في نفس الآن عن الوجود وعن الإسناد أو الإضافة، اختزالها في الوجود الذي هو الفعل الذي يصل به موضوع ما إلى كينونته. ولعل الولع باستعمال لفظ الوجود في الفلسفة المعاصرة خاصة، وانحسار قيمة الفعل كان (الذي هو بالأصل كوَن) إنّما هو عائد إلى هيمنة الفلسفة الوجودية خاصة في منتصف القرن الماضي مع أنّها لم تهتم - وهي تتحدث عن الوجود - بحضور الفعل الذي بمقتضاه يوجد الموجود أي بالكينونة التي تمكّن الوجود من ثرائه الزمني، فالوجودية بقيت في مستوى خصائص ما يوجد، وظلت رهينة القسمة بين الموجود

(25) انظر: Etienne Gilson, *L'Etre et l'essence,* collection problèmes et controverses (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1948), p. 10 - 11.

(26) Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger, arguments* (Paris: Editions de Minuit, 1973), p. 28.

في ذاته والموجود لذاته ولم تتمكن من هذا الذي ينتمي إليه الوجود وأساس الوجود والذي هو الكينونة. وبالفعل ما تختلف به الأشياء هو وجودها، وما فيه تشترك هو الكينونة التي هي «صفر وجود»، فالوجود يشير إلى نمط أو إلى صيغة الكيان، أمّا الكينونة فهي المغاير لكل مغاير حتى داخل تركيب الجملة اللغوية، أي إنّها الكائن لذاته قبل كل قسمة، ولذلك ينحو الوجود باتجاه الملكية ـ حتى في صيغة الكوجيتو الديكارتي ـ بينما تعبّر الكينونة دون احتراس عما لا يكون للملكية معنى من دونه، أي إنّها حمّالة لبعد إطيقيّ ملازم للكينونة. بل نكاد نذهب مع هيدغر إلى القول إنّ الوجود مرادف عند اليونانيين لعدم الكيان، وعليه فإنّ «فقر الفكر والصلف اللذين نستخدم بهما لفظيْ «الوجود» و«وجد» للدلالة على الكينونة (Etre) يشهدان مرة أخرى على الاستلاب إزاء الكينونة وإزاء تأويل للكينونة كان في الأصل قوياً وبيّناً»[27]، ذلك أنّ الكينونة مقام وقيمومة أو قيام بالذات، أو هي انعطاء يتحمل عبء انعطائه مثلما كنا أشرنا إلى ذلك في دلالة النجم ونحن نتحدث عن الفوزيس. وحتى إذا وقع اللجوء إلى مصطلح الوجود تعللاً بالخوف من الجوهرانية أو من ميتافيزيقا الجواهر الناتجة عن الامتياز الممنوح لفعل Etre كما في المنطق الأرسطي، أو بالخوف من الماهية مفهومة كسكون وكحياد، فإنّ الحجة مردودة على وجه التخوف الأول لثلاثة اعتبارات على الأقل: أولاً لأنّ الكينونة ليست مقولة بما في ذلك مقولة الجوهر على ما هي عليه من علوّ المنزلة، ثانياً لأنّ الكينونة ليست مما يُردّ إلى غيره وهي ليست موضوعاً وليست محمولاً، وثالثاً لأنّ الكينونة

---

(27) Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, classiques de la philosophie, traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn ([Paris]: Gallimard, 1967), p. 74.

تقال على أنحاء، لا لأنّها تقولها المقولات وحسب وإنّما لأنّ لها أجناسا يجب أن تكون أولاً لنعرف الكينونة من خلالها، فضلاً عن تعدد أجناس الخطاب التي تقول الكائن علما في كيانه، وخطابة في تغايره وشعراً في لا كيانه، وسماعاً طبيعياً أو كيانياً في حركته. أمّا التخوف المتعلق بالماهية فمردود هو أيضاً لأنّ الماهية بالأصل مُكْث وانبساط أو هي مثلما يبيّن فرنان، **الأرض** كملكية غير قابلة للتصرف، وقيمتها مغايرة لسعرها، وهي مرئية وقيّمة وتتمتع بمنزلة واقعية[28]. وقبل أن تدخل الماهية أو الأوسيا (οὐσία) في نسيج اللسان الفلسفي، وفي الترسب التراثي الذي نحا بها منحى يختزل ثراء دلالاتها، كانت الماهية دالة على المزرعة والمسكن وقسمات المكان. لكن بقدر ما هي سكن مألوف فإنّها أرض غريبة، وبقدر ما هي تحت اليد بقدر ما هي هاربة دوماً من قبضة من يزعمون الإمساك بها[29]. إنّ الأوسيا قريبة من الأرض أو هي الأرض، نعني هستيا (Hestia) فيما كان قد بيّن أفلاطون في الـ **كراتيل**، لكنّها هستيا مفتوحة على ترحّل هرماس، إنّها الكينونة أو موطن السكن (الإيطوس) الذي يستقبل توتر الماهية والوجود وإيقاعات الحياة والموت، وإنّا لنعجب من عرب اليوم ـ العرب الهاربة وليست العاربة ـ يسمون **كياناً** من يغتصب أرضاً ويستوطنها قهراً، وهو الذي ليس في لسانه حتى الفعل اللغوي الدال على الكيان.

إنّ الأوسيا سابقة ككينونة على التعارض الذي يقيمه الوجوديون

---

(28) انظر: Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs: Etudes de psychologie historique*, petite collection Maspero, 2 vols. (Paris: Maspero, 1965; éd. la découverte, 1988), pp. 397-398.

(29) انظر: Danielle Montet, *Les Traits de l'être: essai sur l'ontologie platonicienne,* éd. Jérôme Million ([Paris]: Grenoble, 1990), pp. 9 - 10.

بين الماهية والوجود. وسنجد في ثنايا كتاب **المرئي واللامرئي** ذاته أنّ الماهية تطلع في حقل التجربة، وأنّ ماهية محضاً تفترض مشاهداً محضاً لا يخالط الأشياء ولا يمر بالعالم، وأنّ ما يبدو من صلابة الماهية إنّما يقوم على نسيج التجربة وعلى لحم الزمن، وأنّه دون تلاحم العالم والكينونة تكون الماهية جنوناً وصلفاً، وأنّ الماهية مكسوة دوماً، وأنّها قائمة في قلب التفاف التجربة على التجربة والأيس على الليس، حيث الأول يملأ الثاني والثاني يفرغ الأول، وأنّ انشعاب الماهية والواقعة لا يُلزم إلا فكر التحليق، أمّا فعلياً فلا فصل بينهما لأن الكينونة ليست قبالتنا، بل هي تحيط بنا وتخترقنا، ورؤيتنا لها لا تتم من موقع آخر، بل من صلبها هي وقد أجبرت الفكر على التسآل في مفصل المرئي واللامرئي، وأنّ فكر الماهية الحقيقي لا نطاله إلا بالتخلي عن الماهية اللازمنية واللامكانية.

الزمان والمكان تقولهما الكينونة في اللسان العربي أيضاً، ذلك أنّ الكون وقوع وحضور في الزمان، والمكان والتمكن ذاته اشتقاق من كان يكون كما تقول القواميس. هذه التعبيرة المتآنية عن الزمان والمكان كان أصغى إليها الفارابي جيداً في حديثه عن **سمع الكيان** تعريباً لعنوان أرسطي هو المعروف عندنا بـ **الطبيعيات**، بل وحتى كما مارس المتصوفة في كانيِّتهم التي ليست من الكان المقابل للآن، بل هي صيغة المفارقة التي يكون بها الدّنوّ تنائياً وبها يقفون شهوداً على مأساوية التاريخ، وعلى الحروف اللطيفة بين الضمائر وبين صولة الحياة وحدثية الموت، فأنى للفظ الوجود يقول عجيبة الكينونة فرقاناً وحدثاناً واستجماعاً/ انسياباً وفجائية تباغت سلم الحدود التي أقمناها مطمئنين بين الماهية والوجود أياً كان السابق منهما وأياً كان اللاحق؟!

إنّ بعض ما بيّنا من أسباب تعريبنا لمصطلح Etre بكينونة،

وبعض ما بيّنا من وجوه الكينونة قليل بالنسبة إلى ما كان يمكن بيانه لو كان لنا في المكان فسحة للحديث في العوز والرغبة والصراع والإيقاع والكوسموس والثمة (Le il y a)، وحرف «إنّ» (الفارابيّ) والدهر و«المعقول السيئ» والتعالي اللامحدود للواحد والمحايثة اللامحدودة للكينونة، محايثة لا يغويها الفرق الأنطولوجي في صيغته الهيدغرية ولا يهيمن فيها حضور الكينونة على حاضر الكائنات، ولا تهيمن فيها الكينونة على الكائنات هيمنة عملاق على أقزام، بل تندس هنا والآن في ما هو حالياً كائن في فرادته التي لا تُحاكي ولا تحاكَى، والتي لا انقدار لها إلا على ذاتها.

الصعوبة الثالثة: كيف نترجم مفاهيم La chair، Le quale، على سبيل المثال لا الحصر؟ قد يبدو تعريب الكلمة الأولى بلفظة **لحم** أمراً غير مستساغ للوهلة الأولى. لكن بالرجوع إلى ما في هذا اللفظ العربي من دلالات غنية تمكّن من الإحاطة بثراء مضامين اللفظ الفرنسي ما يجعلنا نقترحه مرادفاً له في لساننا. كان بالإمكان تعريب كلمة Chair بـ**الأدَمة**، والأدمة قاموساً هي طبقات الجلد التي تلي البشرة من الداخل، وفي القَصص الديني الأدَمة هي الأرض الثانية من الأرضِين السبع، أي إنّها أعمق من الأرض الأولى التي تشكّل السطح، والأدمة باطن الأرض، وهي القرابة والوسيلة والموافقة، وآدم أبو البشر. كان بالإمكان أيضاً استخدام لفظة **الطينة** تعريباً لذات المصطلح لأنّها تعبّر عن الأصل المشترك، فالطينة هي قطعة من التراب المختلط بالماء، ونقول: من طينة واحدة أي على شاكلة واحدة، والطينة هي الخِلقة والجبلّة. لكن الفلاسفة العرب استعملوا لفظة الطينة للدلالة على الهيولى بمعناها الأرسطي، أي إنّهم تحركوا داخل حدَّيْ الهيولى والصورة. أمّا لفظ اللحم الذي اقترحنا، فتجمع القواميس العربية قديمها وحديثها على أنّ لحم الشيء هو رأبه

وإلصاق أجزائه، وتلاحم الأشياء تلاؤمها، والالتحام هو الاتحاد والتماسك، واللحم نسيج عضلي في الحيوانات وهو مادة حمراء رخوة، واللُّحمة هي القرابة، والملحمة موضع التحام الحرب. ولحم كل شيء لبّه، ولحِم، نشب في المكان. فضلاً عن هذه الدلالات القاموسية، نجد مصطلح اللحم قائماً في بعض نصوص الفلسفة عندنا من مثل **رسالة في القوى النفسانية** لابن سينا، حيث قوله «**اللحم** الذي هو متوسّط بين القوى اللامسة وبين الكيفية الملموسة، مع أنّ اللحم مركَّب من الكيفيات الملموسة لا محالة إلا أنّ الاعتدال أعدمَها فيه»[30]. كما نجد ذات المصطلح في تلخيص ابن رشد لكتاب **الحاس والمحسوس** لأرسطو حيث يكتب «وأمّا آلة اللمس فهي اللحم ويخص آلات الحواس كلها... ومن أجل ذلك، كلما كان اللحم أعدل كان أكثر إدراكاً للكيفيات البسيطة، أعني الحار والبارد والرطب واليابس. ولهذا كان الإنسان أجود الحيوان إدراكاً في هذه الحاسة، وبخاصة لحم اليد منه، أعني لحم الكف وبخاصة السبابة من لحم الكف، وهو دليل الذكاء في الناس، أعني جودة حس اللمس»[31].

أما تعريب لفظ Quale بـ **الآي** أو **الأيأةُ** على معنى **الهيئة الأولانيّة** فجاء للاعْتبارات التالية: Quale مفردة لاتينية جمعها Qualia، **آياءٌ**، وقد استعملها مرلو - بونتي للدلالة على الاظّهار المباشر للكيف المحسوس في الإدراك الحسي، ويُدرَك هذا الاظّهار

---

(30) الحسين بن عبد الله بن سينا، **رسائل الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية** (إيران: انتشارات بيدار، 1980)، ص 186.

(31) أبو الوليد محمد بن رشد، **تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لأرسطو**، ضمن، **أرسطوطاليس، في النفس، الآراء الطبيعية، الحاس والمحسوس، النبات**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، 1980)، ص 194.

في مستوى بدئيّ سابق عما يجعل من الموجود موضوعاً للتمثل. وكان يمكن تعريب هذا اللفظ في المفرد والجمع بالكيف وبالكيفيات. لكن عيب مثل هذا التعريب أنّه لا يقول كيفية الاظّهار، ويقف عند الكيفيات كخواص للموجود لا تدخل في تقويم ماهيته وإنّما تتبدى كأعراض له، أو محمولات لماهيته وهو ما يحيلنا مرة أخرى إلى جملة من الثنائيات التي عملت فلسفة مرلو ـ بونتي جاهدة على التخلص منها. وبما أنّ لفظ **الآي** يدل في اللسان العربي على العلامة والشخص والشمول والضوء والقصد والتعمد، رأينا أنّه اللفظ الأنسب لتعريف Quale، الذي هو الفرق الكيفي بين فرادة الموجود وخسران تلك الفرادة في التوزع. بصيغة أخرى الآي ليس موجوداً في ذاته وليس حضوراً موضوعياً، وإنّما هو الكيف الخفي، أو هو نسيج الوصل والفصل المتجسد والمنغرس في أرومة الحس التي تمنع من الموضوعية الفجة ومن الحياد المزعوم، فالآي ليس كيفية متعينة على شاكلة موضوع وليس موجوداً في ذاته تحلق فوقه عين الفكر، بل هو يندس تحت البصر أو هو ما يكتسحه البصر، أو هو ما يتفتح بصمت ودون صخب تحت البصر كما يقول كتاب **المرئي واللامرئي**، أي إنّ الآي يعمل في نفس الآن كواحد من الأشياء الحسية والبصرية تحديداً، وكحمال لأبعاد من حيث انعطاؤه كانفلاق للكينونة.

هي ذي بإيجاز شديد بعض ملامح فلسفة مرلو ـ بونتي وبعض مضامين **المرئي واللامرئي**، وبعض وجوه راهنيته وبعض صعوبات تعريبه. ونحن إذ حرصنا ما استطعنا على صرامة النص الفرنسي وعلى التشبث بحَرْفيته، فقد عملنا قدر جهدنا على قول هذا النص في ما يطاوع تركيب الجملة العربية، حتى وإن كانت جملة مرلو ـ بونتي مطوّلة ومعقدة بل ومبتورة أحياناً. وإذ رأينا أنّه لا جدوى من مراكمة الاجتهادات الفردية التي يحسب كل واحد من أصحابها أنّه هو البادئ

بفتح غير مسبوق في اللسان، لم نر عيباً ولا حرجاً في الاستفادة مما استقر من مصطلحات، إلا أنّنا لم نسلّم كذلك للكثير منها عندما نتبين خطأه أو عدم كفايته، كذلك لم نر حرجاً في الاستئناس بنصوص فلسفتنا العربية الإسلامية التي توفر بإيجازها ودقتها سنداً مهما في التعريب دون إجبارها على قول ما ليس لها به عهد، ودون إخضاع النص الذي نترجمه إلى دلالات لم تعد قائمة أو إلى مفاهيم لا تتواءم ومقاصده. ولا يفوتنا في نهاية هذا التصدير أن نشير إلى أنّ كل المفاهيم والعبارات الألمانية الواردة في الكتاب قد راجعها وصححها مشكوراً الأستاذ الصديق ناجي العونلي.

ملحوظة: ستتم الإشارة من طرف كلود لوفور إلى جملة التنبيهات المتعلقة بالنص وبهوامشه وبالعلامات التي تصاحبها، لذلك نشير وحسب إلى أن تعليقاتنا نحن ستكون مسبوقة بالعلامة التالية: ⊕، مع الإشارة إلى ثبت ترقيم صفحات النص الفرنسي بين معقوفتين على هامش النص العربي.

د. عبد العزيز العيادي

القيروان، آب/ أغسطس 2007

تنبيه



توفي موريس مرلو ـ بونتي يوم 3 أيار/مايو 1961. وقد كانت توجد ضمن أوراقه ـ على وجه التخصيص ـ مخطوطة تتضمن الجزء الأول من مصنَّف كان شرع في تحريره منذ سنتين. وعنوان هذا التأليف هو: **المرئي واللامرئي**. ونحن لم نجد في أوراقه أثراً لهذا العنوان قبل شهر آذار/مارس 1959. قبل هذا التاريخ كانت رؤوس أقلام متعلقة بنفس المشروع تحمل عناوين: **الكينونة والمعنى** أو **جينيالوجيا الحق** أو كذلك وفي آخر الأمر، **أصل الحقيقة**.

المخطوطة

تحتوي على مئة وخمسين صفحة من القطع الكبير، مكسوة بكتابة متراصة وفيها تصويبات كثيرة. وكانت الأوراق مكتوبة من الجهتين.

على الصفحة الأولى يرد تاريخ شهر آذار/مارس 1959. على الصفحة رقم 83، يرد تاريخ الأول من حزيران/يونيو 1959. ويبدو أنّ المؤلف قد حرر مئة وعشر صفحات ما بين ربيع وصيف نفس السنة. ثم استأنف تحرير نصه خريفَ السنة الموالية دون أن يأخذ في الحسبان الصفحات الثماني الأخيرة (ص103 ـ 110) التي تستهل

فصلاً ثانياً. وفوق عنوان **التساؤل والحدس** الذي تحمله الصفحة 103 التي أعيد تحريرها، دُوِّن تاريخ تشرين الثاني/نوفمبر 1960.

بنية المصنَّف

الإشارات المتعلقة بالتخطيط نادرة وهي لا تتوافق بدقة في ما بينها. من المؤكد أنّ المؤلف كان يعدّل مشروعه تبعاً للتقدم في التنفيذ. ومع ذلك يمكننا الإقرار أنّ المصنَّف كانت ستكون له أبعاد عظيمة، وأنّ النص الذي بحوزتنا لا يمثل غير جزء أول منه هو بمثابة المقدمة(*).

وها هي ذي بعض التبيانات التي تمكنّا من العثور عليها:

أ) آذار/مارس 1959، في رأس المخطوطة:

الجزء الأول. الكينونة والعالَم

الفصل الأول. التفكر والتساؤل

الفصل الثاني. الكينونة القبموضوعية: العالم الأنانوي.

الفصل الثالث. الكينونة القبموضوعية: البيْجسدية

الفصل الرابع. الكينونة القبموضوعية: البيعالَم.

الفصل الخامس. الأنطولوجيا الكلاسيكية والأنطولوجيا الحديثة.

الجزء الثاني. الطبيعة.

الجزء الثالث. اللوغوس.

ب) أيار/مايو 1960، في ملحوظة، وعلى الصفحة الأولى:

(*) انظر تذييلنا في آخر الكتاب (كلود لوفور).

الكينونة والعالم.

الجزء الأول:

العالَم الشاقوليّ الأخرس أوالكينونة التساؤلية، الخام، البرّية.

الجزء الثاني كان سيكون: **الكينونة البرّية والأنطولوجيا الكلاسيكية.**

وعلى الصفحة الثانية:

الفصل الأول. لحم الحاضر أو الـ «ثمّة».

الفصل الثاني. خطاطة الزمن، حركة تطور الكائن الفرد.

الفصل الثالث. الجسد، النور الطبيعي والكلمة.

الفصل الرابع. التصالب.

الفصل الخامس. البيْعالم والكينونة. العالم والكينونة.

ج) أيار/مايو 1960، وفي ملحوظة:

I. الكينونة والعالم.

الجزء الأول: العالم الشاقولي أو الكينونة البرية.

الجزء الثاني: الكينونة البرّية والأنطولوجيا الكلاسيكية:

الطبيعة

الإنسان

الله

خاتمة: الفكر الأساسي ـ المرور إلى تخلّقات الكينونة البرّية. طبيعة ـ لوغوس التاريخ.

الكينونة المثقفة،

التولـُّد

II. الفوزيس واللوغوس

د) تشرين الأوّل/أكتوبر 1960، وفي ملحوظة

I الكينونة والعالَم.

الجزء الأول: التفكر والتساؤل.

الجزء الثاني: العالَم الشاقولي والكينونة البرية.

الجزء الثالث: الكينونة البرية والأنطولوجيا الكلاسيكية.

هـ) تشرين الثاني/نوفمبر 1960، وفي ملحوظة:

I. المرئي والطبيعة.

1. التساؤل الفلسفيّ

2. المرئي.

3. عالَم الصمت.

4. المرئيّ والأنطولوجيا (الكينونة البرّية).

II. الكلمة واللامرئيّ.

و) دون تاريخ، لكن في شهر تشرين الثاني/نوفمبر أو كانون الأول/ديسمبر 1960 على وجه الاحتمال، وفي ملحوظة:

I. المرئيّ والطبيعة.

التساؤل الفلسفيّ:

التساؤل والتفكر؛

التساؤل والجدلية؛

التساؤل والحدْس (ما أنا بصدده في هذه الآونة).

المرئيّ.

الطبيعة.

أنطولوجيا كلاسيكية وأنطولوجيا حديثة.

II. اللامرئيّ واللوغوس.

لا تمكّن بعض هذه الإشارات من تخيّل ما كان سيكونه الأثر في مادته وفي شكله. وسيكوّن القارئ فكرة أفضل عن الأثر حين قراءته رؤوسَ الأقلام التي ننشرها عقب النص. لكن، وعلى أيّ حال، بإمكاننا أن نفيد من هذه الإشارات ما يجعلنا ندرك بأكثر جلاء انتظام المخطوطة ذاتها.

وإذا ما اكتفينا فعلاً بالتمفصلات المثبتة في النص، فعلينا الاقتصار على الإشارة إلى جزء أوّل: الكينونة والعالَم، وفصل أول: التفكر والتساؤل، فيما ستوجد بقية الأقسام الأخرى على نفس المستوى بما أنّها مسبوقة دون تمييز بعلامة §. لكن الملاحظة **(و)**، التي تؤكد وتكمل الملاحظة السابقة عليها والتي استفادت من كونها قد حررت في نفس الآن الذي حرر فيه فصل: التساؤل والحدْس (المؤلِّف يدقق: ما أنا بصدده في هذه الآونة)، تُبيّن أنّه ليس بإمكاننا الإبقاء على هذا التقسيم، ففضلاً عن تخلي المؤلف عن عنوان الجزء الأول، **الكينونة والعالَم**، وتعويضه بـ **المرئي والطبيعة**، فإنّ الشذرات المسبوقة بعلامة § قد وقع تجميعها تبعاً [لتقارب] معانيها، ويصبح واضحاً حينئذ أنّ الشذرتين الأخيرتين ليس لهما نفس الوظيفة التي للشذرتين الأوليين.

لقد قرّ عزمنا إذاً على إعادة هيكلة النص باتباع آخر إشارات المؤلف. لقد ميزنا أولاً بين ثلاثة فصول وضعناها تحت عنوان مشترك هو: **التساؤل الفلسفي**. الفصل الأول، التفكر والتساؤل، والذي يتضمن ثلاثة مفاصل، يضم نقد الإيمان الإدراكي ونقد العلماوية ونقد الفلسفة التفكرية؛ الفصل الثاني، التساؤل والجدلية، والمنقسم إلى جزأين، يحتوي تحليل الفكر السارتري وبلورة العلاقات بين الجدلية والتساؤل؛ الفصل الثالث، التساؤل والحدس، يتضمن بشكل أساسي نقد الفنومينولوجيا.

وكان بقي لنا أن نحدد موقع الشذرة الأخيرة المعنونة: الانشباك ـ التصالب، والتي لا تشير إليها الملاحظة **(و)**. كان بإمكاننا أن نجعل منها إمّا الفصل الأخير من **التساؤل الفلسفي** وإمّا الفصل الأول من الجزء الثاني الذي وقع الإعلان عنه: **المرئي**. هذا الاختيار الذي نحن مقتنعون به، كان يمكن تبريره بحجج أساسية. لكن، وفي ضوء غياب تزكية صريحة من قِبل المؤلف فإنّ هذه الحجج ما كانت لتبدوَ حاسمة أبداً. في ظل هذه الأوضاع، خيرنا الانضمام إلى الحل الذي لا يترك لتدخلنا الشخصي إلا الحد الأدنى، أي ترك هذا الفصل تالياً لبقية الفصول.

حال النص

مخطوطة **المرئي واللامرئي** كانت عُركت مطولاً مثلما تشهد على ذلك الكثير من التشطيبات والتصويبات. ومع ذلك ليس بوسعنا الاعتقاد أنها وصلت إلى صيغتها النهائية. بعض التكرار قد كان سيُحذف دون ريب، وليس من المستبعد أنه كانت ستجرى تنقيحات أوفى على المخطوطة. وفق تصريح بداية النص على وجه الخصوص، يظل الشك مشروعاً بما أن إحدى الملاحظات تشير إلى إمكان ترتيب جديد للعرض، فالمؤلف يكتب: «لربما نعيد تحرير الصفحات1 ـ 13، وذلك بتجميع 1. اليقينيات (الشيء)،(الغير)،

(الحقيقة)؛ 2. الشكوك (الإحراجات البِيرونية⊕(pyrrhoniennes)، تناقضات الغرضنة)؛ 3. لا يمكننا قبول الأطروحات المضادة ولا التمسك باليقينيات المتمدية ← المرور إلى التفكر».

من ناحية أخرى، مما له دلالته أن يستشهد المؤلف مرتين بذات النص لكلوديل (انظر ص 179 وص 199 ـ 200 من هذا الكتاب) دون أن ينبه القارئ إلى هذا التكرار، فوظيفة الشاهد في المقطعين تؤشر على أنّ تنقيحاً مهمّاً كان يكون ضرورياً.

رؤوس الأقلام

رأينا من المفيد اتّباع نص **المرئي واللامرئي** بجملة من رؤوس الأقلام التي توضح معناه. لقد درج المؤلف على الإلقاء بالأفكار على الورق دون انهمام بأسلوبه في غالب الأحيان، بل وحتى دون الالتزام بتركيب جمل كاملة. هذه الملاحظات التي تُختزل تارة في بعض الأسطر وتمتد تارة أخرى على صفحات عديدة، تشكل مدخلاً للتطويرات القائمة في الجزء الأول أو التي كانت ستظهر في بقية المصنف. وقد كانت هذه الملاحظات مؤرخة ومبوبة بانتظام منذ سنة 1958.

لَمْ يكن لا من الممكن ولا من المستساغ نشر الملاحظات جميعاً، فحجمها كان سيرهق النص، ومن جهة ثانية، بما أنّ عدداً لا بأس به من بينها، إمّا أنّه موغل في الإضمار، وإمّا أنّه لا تربطه علاقة مباشرة بموضوع البحث، فإنّه لا جدوى من الاحتفاظ بها.

ومذ اتضح لدينا أنّه لا مهرب من انتقاءٍ ما، كان هذا الانتقاء قد أثار بعض مشكلات التأويل، وكنا في خشية من الوقوع في الخطأ

⊕ نسبة إلى بيرون الإيلي (Pyrrhon) (365- 275 ق. م.) وهو أحد الشكاك أو الريبيين اليونانيين بل لعله أوّلهم. وهو وإن لم يترك أثراً مكتوباً إلا أن تأثيره كان قوياً وأتباعه كُثرٌ.

لكن، وعوض التخلي عن ذلك، فقد خاطرنا بإجراء اختيار لفرط ما كنا مقتنعين أنّه بتنوع الأغراض المطروقة، وبجودة الروية وبالتعبير الصارم دوماً عن الفكر رغم ما يعتريه من تقطع، فإنّ هذه الملاحظات بإمكانها أن تقرّب عمل الفيلسوف من القارئ.

طبع المخطوطة والملاحظات

في ما يتعلق بالمخطوطة، اقتصرنا على تدقيق علامات الوقف بهدف جعل القراءة أكثر يسراً. وبالمقابل وقعت المحافظة على الهيئة التي عليها رؤوس الأقلام كما هي، إذ يجب أن نحافظ للعبارة على حيويتها الأولى.

لقد أحلنا، كلما أتيح لنا ذلك، على المراجع التي كانت تطلبتها رؤوس الأقلام، أو أتممنا مراجع المؤلف.

عندما كان علينا أن نضيف أو أن نصحح لفظاً لنمنح معنى للجملة، كنا وضعناه بين معقوفتين وأرفقناه بهامش توضيحي في أسفل الصفحة.

الألفاظ التي لا تُقرأ أو التي هي مشكوك فيها، أشرنا إليها في نفس سياق النص بالكيفية التالية:

غير المقروء: [؟].

المشكوك فيه: [حقيقة؟].

كلود لوفور

[15]

المرئي والطبيعة

التساؤل الفلسفيّ



التفكّر والتساؤل

[17]

الإيمان الإدراكي وغموضه(*)

نحن نرى الأشياء ذاتها، والعالَم هو ذاك الذي نراه: تعبّر الصيغ التي من هذا القبيل عن إيمان، هو إيمان مشترك بين الإنسان العادي والفيلسوف مذ يستيقظ، إنّها تحيل على قاعدة عميقة من الـ«آراء» الخرساء التي تنطوي عليها حياتنا. إلا أنّ الغريب في هذا الإيمان هو أنّه إذا ما حاولنا صوغه في أطروحة أو ملفوظة، وإذا ما تساءلنا ما هذا الذي هو **نحن**؟ وما هذا الذي هو **الرؤية**؟ وما هذا الذي هو **شيء** أو **عالَم**؟ فإنّا ندخل متاهة من الصعوبات والتناقضات.

ما كان يقوله القديس أوغسطين عن الزمن: إنّه مألوف بالتمام لدى كل إنسان، إلا أنّه ولا واحد منا يقدر على تفسيره للآخرين، علينا أن نقوله عن العالَم. [باستمرار يجد الفيلسوف ذاته](**) مجبراً

[إن الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من وضع المؤلف. أما المشار إليها بعلامة (*) فهي من وضع المحقق كلود لوفور، وما هو من وضع المترجم فقد أشير إليها بعلامة ⊕].

(*) يخطّ المؤلف قبالة عنوان هذا الفصل: علينا أن ندقق مصطلح الإيمان، فهو ليس الإيمان بمعنى الحسم بل بمعنى ما هو قبل كل موقف، إنه الإيمان الغريزي و[؟].

(**) باستمرار يجد الفيلسوف ذاتَه.. هذه الكلمات التي نقحمها لنعطي معنى للجمل اللاحقة، كانت هي أولى الكلمات في نص جملة مشطوبة كلها من طرف المؤلف.

على إعادة النظر في المفاهيم الأكثر ثباتاً وعلى إعادة تعريفها، وعلى إبداع مفاهيم جديدة بألفاظ جديدة لتسميتها، وعلى مباشرة إصلاح حقيقي للذهن تستند في منتهاه بداهة العالم التي كانت تبدو أشد الحقائق وضوحاً، إلى الأفكار التي يبدو أنّها الأكثر حذلقة، حيث ما [18] عاد الإنسان العادي يتعرف على ذاته فيها، وهي التي تأتي لإنعاش التبرم المتوارث من الفلسفة، والمأخذ الذي وُوجهَت به دوماً وهو أنّها تقلب أدوار الواضح والغامض. أن يزعم الفيلسوف أنّه يتحدث باسم البداهة الساذجة ذاتها التي هي بداهة العالم، وأن يدافع عن نفسه بأنّه لا يضيف إليها شيئاً، وأن يقصر جهده على استخلاص كل النتائج منها هي، فإنّ ذلك لا يشفع له، بل على العكس: إنّ الفيلسوف لن يتأدى إلا إلى خسرانها [الإنسانية](*) بشكل أتمّ، داعياً إياها إلى أن تفكر بذاتها على أنّها لغز.

إنّ الأمر لكذلك ولا أحد يقدر حياله على شيء. صحيح في نفس الآن أنّ العالم هو **ما نراه** ومع ذلك يتوجب علينا تعلّم رؤيته. وذلك يعني بادئ ذي بدء أن نجعل المعرفة تضاهي هذه الرؤية التي علينا أن نحتازها، وأن **نقول** ما **النحن** وما معنى أن **نرى**، وأن نتصرف بالتالي كما لو أنّنا لا نعرف عن ذلك شيئاً، وكما لو أنّه علينا أن نتعلم كل شيء بشأن هذا الأمر. لكن الفلسفة ليست معجماً، وهي لا تهتم بـ«دلالات الكلمات»، ولا تبحث عن بديل لغوي للعالم الذي نراه، وهي لا تحوله إلى شيء مقولٍ، وهي لا تتنزل في مجال المنطوق أو المكتوب، كما المنطقيّ في الملفوظة، والشاعر في الكلمة أو كما

(*) علينا أن نفهم من دون شك: خسران الإنسانية. تنتمي هذه الألفاظ إلى الجزء الأخير الذي شطبه المؤلف من الجملة السابقة والذي ننقله أدناه بين معقوفين... المأخذ الذي وُوجهَت به دوماً وهو أنها تقلب أدوار الجلي والغامض [وتدّعي جعل الإنسانية تعيش في حالة اغتراب، بل في أتم اغتراب؛ يزعم الفيلسوف أنه يفهمها أكثر مما تفهم هي نفسها].

الموسيقيّ في الموسيقى. إنّها الأشياء ذاتها، ومن عمق صمتها، هي التي تلتمس الفلسفة إيصالها إلى التعبير، فإذا كان الفيلسوف يتساءل ويبدي بالتالي جهله بالعالم وبرؤية العالم، اللذيْن هما فاعلان وينْعمِلان فيه باستمرار، فذلك على وجه التدقيق لأجل إنطاقهما، لأنّه يعتقد في ذلك ولأنّه ينتظر منهما علمه المقبل كله، فما التساؤل ههنا بداية سلب، أو هو الما قد يكون، حالاً محل الكينونة. وإنّما هو من [19] الفلسفة كيفيتها الوحيدة لتتطابق ورؤيتَنا الفعلية، ولتتوافق وما فيها يدفعنا إلى التفكير، أي والمفارقاتِ التي قدّت منها؛ ولتعدلَ هذين اللغزين المجازيين اللذيْن هما الشيء والعالم اللذان تحفل حقيقتهما وماهيتهما الغليظتان بتفاصيل لامتماكنة (Incompossibles).

ذلك أنّه في نهاية الأمر، بقدر ما هو مؤكد أنني أرى طاولتي، وأنّ رؤيتي تنتهي عندها، وأنّها تثبّت وتوقف نظرتي بكثافتها التي لا يمكن تخطيها، وأنّني حتى أنا، الجالس إلى طاولتي، أفكر في جسر الكونكورد، لست مقيماً عندئذ داخل أفكاري، بل أنا في جسر الكونكورد، ومن أنّه في نهاية الأمر، في أفق كل تلك الرؤى أو ما يشبه الرؤى، يوجد العالم ذاته الذي أقطنه، العالم الطبيعي والتاريخي مع كل الآثار البشرية التي قدّ منها؛ بقدر ما تقع محارَبة هذه القناعة مذ أتنبه إليها، وذلك نتيجة أنّ الأمر يتعلق ههنا برؤية هي **رؤيتي**. ونحن لا نفكر كثيراً هنا بالحجة المتوارثة عن الحلم والهذيان أو عن الأوهام، تلك الحجة التي تدعونا إلى تفحص ما إذا كان ما نراه ليس «كاذباً»؛ إنّها تستخدم في ذلك حتى هذا الإيمان بالعالم الذي يبدو أنّها تزعزعه: لن نعرف حتى ما هو الكاذب ما لم نكن قد ميزناه أحياناً عن الحقيقي. إنّها تصادر إذاً على العالم عامة، [العالم] الحق في ذاته، وهو الذي تلتمس عونه سراً لتهمل إدراكاتنا الحسية ولتلقي بها مشوشة مع أحلامنا رغم كل الفوارق البينة بينهما، في

«حياتنا الباطنية»، لهذا السبب الوحيد وهو أن أحلامنا كانت في لحظتها لا تقل إقناعاً عن إدراكاتنا الحسية،ـ متناسية أنّه حتى «زيف» الأحلام لا يمكنه أن يمتد إلى الإدراكات الحسية، بما أنّه لا يظهر إلا بالقياس إليها، ولأنّه يلزم ضرورة أن تكون لدينا تجارب عن الحقيقة إذا كان علينا أن نتحدث عن الخطأ. هذه الحجة إنّما تصلح ضد السذاجة وضد فكرة إدراك حسي يذهب لمفاجأة الأشياء في ما وراء كل تجربة ليسحبها كما النور من الظلمة حيث كانت توجد ، [20]
إلا أنّ هذه الحجة ليست [مما يستضاء به]، بل هي ذاتها موسومة بنفس هذه السذاجة طالما أنّها لا تضاهي بين الإدراك الحسي والحلم إلا بوضعهما إزاء كينونة لن تكون إلا في ذاتها. على العكس من ذلك، وكما توضحه الحجة في ما لها من مشروعية، إذا كان علينا أن نستبعد تماما هذا الشبح، حينئذ، تتخذ الفوارق الباطنية والتوصيفية بين الحلم والمدرَك قيمة أنطولوجية،ونجيب كفاية عن البيرونية مبينين أنّه ثمة فارقُ بنية وفارقُ تيقظ تقريباً بين الإدراك الحسي أو الرؤية الحق، التي تفسح المجال لسلسلة مفتوحة من الاستكشافات النسيقة، وبين الحلم الذي لا تمكن **ملاحظته** والذي لا يكاد يكون عند الاختبار إلا جملة من الفجوات. من المؤكد أنّ هذا لا ينهي إشكال ولوجنا إلى العالم: على العكس من ذلك، إنّ هذا الإشكال لم يكد يبدأ، إذ يبقى أن نعرف كيف يمكن أن يكون لدينا وهْمُ أننا نرى ما لسنا نراه، وكيف يمكن أن تعادل مِزَقُ الحلم لدى الحالم النسيجَ المحبوك للعالم الحقيقي، وكيف لعدم الوعي بأنّنا لم نعاين أن يحل لدى الإنسان المفتون محل الوعي بأنّنا عاينّا. وإذا ما قيل إنّ خواء المتخيَّل يظل دوماً على ما هو، وهو لا يعادل أبداً ملاء المدرَك ولا يتيح قَطّ **نفس** اليقين، وإنّه لا **يصلح له**، وإنّ الإنسان النائم قد فقد كل وجهة وكل نموذج وكل قانون للواضح والبيّن، وإنّ ذرة واحدة من العالم المدرَك وقد نفذت إليه قد تقضي

في الحين على الافتتان، فسيظل أنّه إذا كان لنا أن نفقد البوصلة **دون أن نعلم**، فلن نكون متأكدين أبداً من **امتلاكها** حين نعتقد أنّا نمتلكها؛ وإذا تمكنا من الإنسحاب من عالم الإدراك الحسي دون أن نعلم ذلك، فلا شيء يبرهن لنا على أنّا سنكون فيه أبداً، وعلى أنّ ما يعايَن يمكن أن يكون فيه بالتمام أبداً، وعلى أنّ عالم الإدراك الحسي قَدْ قُدّ من نسيج مغاير لنسيج الحلم؛ فالفرق بينهما ليس مطلقاً، ونحن على حق في وضعهما معاً في عداد «تجاربنا»، وإنّه يجب البحث فوق الإدراك الحسي ذاته عن ضمانةِ وعن معنى وظيفته [21] الأنطولوجية. وسنضع معالم لهذه السبيل التي هي سبيل الفلسفة التفكرية، عندما تنفتح. إلا أنّ تلك السبيل تبدأ بعيداً في ما وراء الحجج البيرونية؛ فتلك الحجج على ما هي عليه، تحيد بنا عن كل إيضاح طالما أنّها تعود بإبهام إلى فكرة كينونة في ذاتها بالتمام، وهي تضع على النقيض من ذلك ودون تمييز، المدرَك والمتخيل في عداد «حالات وعينا». صميمياً، تقاسِم البيرونية الإنسانَ الساذج أوهامه. إنّها السذاجة التي تنمزق في الظلمة، فبين الكينونة في ذاتها وبين «الحياة الباطنية»، لا تستشف البيرونية حتى **إشكال العالم**. وعلى العكس من ذلك نحن نتجه صوب هذا الإشكال، فما يهمّنا ليست هي العلل التي يمكن أن نعلل بها «لايقينية» وجود العالم، ـ كما لو أنّنا كنا نعرف سلفاً ما معنى الوجود، وكما لو أن كل المسألة كانت تتعلق بتطبيق هذا المفهوم تطبيقاً ملائماً. إنّ ما يهمّنا هو تحديداً أن نعرف معنى كيان العالم؛ وليس لنا أن نفترض بخصوص ذلك شيئاً، وبالتالي ليس لنا أن نفترض لا الفكرة الساذجة للكائن في ذاته، ولا الفكرة الملازمة لها التي هي فكرة كائن للتصور، وكائن لأجل الوعي، وكائن لأجل الإنسان: إنّها هذه المفاهيم جميعها هي التي علينا إعادة التفكير بها بخصوص تجربتنا للعالم في نفس الآن الذي نعيد به التفكير في كينونة العالم. علينا أن نعيد صياغة الحجج الريبية

خارج كل ابتسار أنطولوجي، وذلك تحديداً حتى نعرف ما معنى الكائن ـ العالم، الكائن ـ الشيء، الكائن المتخيل والكائن الواعي.

الآن إذاً وقد حَصلتُ في الإدراك الحسي على الشيء ذاته وليس على تصور له، فسأضيف فحسب أنّ الشيء قائم في مدى بصري وبشكل عام في مدى استكشافي؛ ودونما أي افتراض لما يمكن لعلم جسد الآخر أن يعلمني إياه، عليّ الإقرار أنّ الطاولة التي أمامي تقيم علاقة فريدة بعينيّ وبجسدي: إنّني لا أراها إلا إذا كانت في مرمى فعلهما؛ فمن فوقها توجد الكتلة الداكنة لجبيني، ومن [22] تحتها المحيط الأكثر انسياباً لخديّ. كلاهما يكاد يكون مرئياً وكلاهما قادر على حجبها، لكأنّ رؤيتي للعالم ذاته تتم انطلاقاً من نقطة معينة من العالم. بل وأكثر من ذلك: حركاتي وحركات عينيّ ترجّان العالم مثلما نهزّ بالإصبع نصباً دون زعزعة صلابته الأساسية، فمع كل رمشة جفن ينزل ستار ويرتفع دون أن أفكر آنياً في عزْوِ هذا التواري إلى الأشياء ذاتها؛ ومع كل حركة لعينيّ اللتين تكتسحان الفضاء أمامي يطرأ على الأشياء انفتال يسيرٌ أنسبه إليّ كذلك؛ وعندما أسير في الشارع وعيناي مثبتتان على أفق المنازل، ينتفض كامل محيطي القريب مع كل حفيف خطوة على الإسفلت ثم يتلكّد (Se tasse) في موقعه. وسأكون عبّرت بشكل سيئ جداً عما يحدث لو قلت إن «مكوّنا ذاتياً» أو «إسهاماً جسدياً» يأتي هنا ليحجب الأشياء ذاتها: فالأمر لا يتعلق بطبقة أخرى أو بحجاب قد يأتي ليقوم بين الأشياء وبيني بأكثر مما لا تتدخل صور أحدية عندما تعمل عيناي تآزرياً وبأكثر مما لا يكسر حَرَاك (Le Bougé) «المظهر» يقين الشيء. إنّ الإدراك بالعينين معاً ليس معمولاً من إدراكين بعين واحدة وقع تركيبهما، إنّه من طراز مغاير، فالصور المرئية بالعين الواحدة ليست **كائنة** بنفس المعنى الذي **يكون** به الشيء المدرَك بكلتا العينين. تلك

الصور أشباح والشيء المدرَك هو الواقع، هي أشباه أشياء وهو الشيء: إنّها تتلاشى وتدخل في الشيء دخولها في حقيقتها البيّنة بالتمام عندما ننتقل إلى الرؤية العادية، إذ أنّى لها كثاثة الشيء حتى تضارعه: إنّها ليست غير انزياح معين بالنسبة إلى الرؤية الحقيقية الوشيكة، إنّها مجردة تماماً من [تأثيراتها؟]، وبفعل وضعها هذا ذاته هي خطاطات أو خلاصات الرؤية الحق التي تنجزها باحتوائها.

[23] الصور المرئية بالعين الواحدة لا يمكن **مقارنتها** بالإدراك التآزري للعينين، إذ لا يمكننا أن نضعهما جنباً إلى جنب، ويجب الاختيار بين الأشياء وشبه الأشياء الغائمة. بإمكاننا إنجاز الانتقال من الأولى إلى الثانية بـ **الإبصار** وبالتيقظ للعالم الذي ليس للمرء أن يحضر فيه كمتفرج، فالرؤية ليست **تركيباً**، إنّها انقلاب عين به تُجرَّد المظاهر في الحال من القيمة التي لم تكن تدين بها إلا لغياب إدراك حقيقي. وهكذا تمكننا الرؤية من مواكبة هذه المعجزة التي هي معجزة الكل الذي يربو على ما نعتقد أنّه شروطه أو أجزاؤه التي يهيمن عليها من بعيد لكأنّها لم توجد إلا على عتبته، ولم تكن مرصودة إلا لتتلاشى فيه. لكن، ليحوّل الإدراك مواقع تلك الشروط والأجزاء كما يفعل، عليه أن يحتفظ في عمقه بكل ملاءماتها⊕ (Relevances) الجسدية: إنّه بـ **الإبصار**، ومرة أخرى بعينيّ أصل إلى الشيء الحقيقي، نفس هاتين العينين اللتين كانتا منذ قليل تعطياني صوراً أحدية: إلا أنّهما وببساطة تعملان الآن **معاً** و**بشكل نهائيّ**. وهكذا تكون العلاقة بين الأشياء وجسدي علاقة فريدة حتماً: فهي التي تجعلني أبقى أحياناً عند الظاهر وهي كذلك التي تجعلني أذهب أحياناً إلى الأشياء ذاتها؛ وهي التي توجِد طنين المظاهر وهي التي تخرسه كذلك وتقحمني في

⊕ كلمة Relevance كلمة إنجليزية لكنها دخلت اللسان الفرنسي واستعمِلت كما هي مرادفة لـ Pertinènce الدالة على الملاءمة أو على معقولية ووثاقة الصلة بالموضوع المعني.

خضم العالم، فكل شيء يحدث كأنّ قدرتي على الإقرار بالعالم وتلك التي لي على الانزواء في الاستيهامات لا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى. بل فضلاً عن ذلك: لكأنّ الولوج إلى العالم لم يكن غير الوجه الآخر لانسحاب منه، وهذا الانسحاب على هامش العالم لم يكن غير عبودية، وغير تعبير آخر على قدرتي الطبيعية على ولوجه. إنّ العالم هو ذاك الذي أدركه، إلا أنّ قربه المطلق يصبح بدوره وبشكل مستغلق، بعداً معضلاً حين نتفحصه ونعبّر عنه، فالإنسان «الطبيعي» يمسك بطرفيْ السلسلة، ويعتقد **في الوقت نفسه** أنّ إدراكه يدخل في الأشياء وأنّه يتم دون جسده. لكن بقدر تعايش [24] القناعتيْن دون عسر في مسيرة الحياة بقدر ما تقوّض إحداهما الأخرى وبقدر ما تشيعان بيننا البلبلة إذا ما هما اختزِلَتا في أطروحات أو في ملفوظات.

ماذا سيكون الحال إذا ما تمسكت، ليس بإطلالاتي على ذاتي وحسب وإنّما كذلك بإطلالات الآخر على ذاته وعليّ؟ إنّ جسدي من حيث هو مُخرج إدراكي الحسي، قد فجّر بعْدُ وهْم تطابق إدراكي مع الأشياء ذاتها، فبين الأشياء وبيني توجد من الآن فصاعداً قدرات متخفية، وتوجد كل هذا الأجمة من الاستيهامات الممكنة التي لا يتصدى لها جسدي إلا في الفعل العطوب للبصر. دون شك، ليس جسدي وحده هو الذي يدرك، فأنا أعرف فحسب أنّه يقدر على منعي من الإدراك وأنّه ليس بوسعي أن أدرك دون إذنه؛ ففي اللحظة التي يُقبِل فيها الإدراك، يمّحي جسدي أمامه، ويستحيل على الإدراك أن يمسك به وهو بصدد الإدراك(*). إذا لمست يدي اليسرى يدي اليمنى وإذا ما أردت فجأة أن أقبض بيدي اليمنى على عمل يدي

(*) في الهامش: **العالم نفسه** (l'ἴδιος κόσμος) مثله مثل الصورة التي بالعين الواحدة: إنه ليس متوسَّطاً وليس معزولاً، إلا أنه ليس لاشيئاً.

اليسرى وهي بصدد اللمس، فإنّ هذا الانْعكاس الذي للجسد على ذاته يخفق دائماً في اللحظة الأخيرة: ففي اللحظة التي أحس فيها اليسرى باليمنى فإنّني أكفّ بنفس القدر عن لمس يدي اليمنى بيدي اليسرى. لكن هذا الإخفاق الذي هو إخفاق اللحظة الأخيرة لا ينزع كل حقيقة عن هذا الاسْتشعار الذي كنت أمتلكه بأنّني أقدر على لمس نفسي لامساً: جسدي لا يدرك، بل كأنّما هو يحيق بالإدراك الذي ينبثق من خلاله، فبكل انتظامه الداخلي، وبكل موصّلاته الحسية ـ الحركية، وبمسالك الرجعة التي تسيطر على الحركات وتعيد اندفاعها من جديد، يتهيأ جسدي تقريباً لإدراك ذاته حتى وإن لم يكن أبداً ما يدركه هو ذاته، أو هو من يدرك ذاته، فقبل علم الجسد ـ الذي يفترض العلاقة بالآخر ـ علمتني تجربة لحمي بما هي غلافُ إدراكِي أنّ الإدراك لا يولد أينما كان بل هو ينبعث من خفايا [25] جسدٍ. الناس الآخرون الذين يرون «مثلنا» والذين نراهم وهم بصدد الرؤية والذين يروننا ونحن بصدد الرؤية، لا يوفرون لنا إلا تفخيماً لنفس المفارقة، فإذا ما كان من العسير القول إنّ إدراكي ـ مثلما أحياه ـ يذهب إلى الأشياء ذاتها، فإنّه من المحال التسليم لإدراك الآخرين بالذهاب إلى العالم؛ وبضرب من ردة الفعل هم لا يسلّمون لي بما أنكرته عليهم. ذلك أنّه سواء تعلق الأمر بالآخرين (أو بي مرئياً من طرفهم)، فإنّه ليس لنا أن نقول وحسب، إنّ الشيء التقفته دوامة الحركات الاستكشافية والسلوكات الإدراكية وإنّه وقع جذبه إلى الداخل. ولعله إذا لم يكن ثمة معنى البتة عندي للقول إنّ إدراكي والشيء الذي يقصد إليه هما «في رأسي» (إلا أنّه من اليقيني فقط أنّهما ليسا **في مكان آخر**)، فإنّني لا أقدر على منع نفسي من وضع الآخر والإدراك الذي له، **وراء جسده.** وبأكثر دقة، فإنّ الشيء الذي يدركه الآخر، يتضاعف: فثمة **الشيء الذي يدركه** يعلم الله أين، وثمة الشيء الذي أراه أنا خارج جسده والذي أسميه الشيء

الحقيقي،ـ مثلما يسمي هو شيئاً حقيقياً الطاولة التي **يراها**، ويحيل إلى المظاهر تلك التي أراها أنا. إنّ الأشياء الحقيقية والأجساد المدرِكة لم تعد قائمة هذه المرة في العلاقة الملتبسة التي كنا وجدناها منذ قليل بين أشيائي وبين جسدي، فكلاهما، سواء تقارباً أو تباعداً، هما في كل الأحوال متجاوران في العالم، والإدراك الذي ربما لا يكون «في رأسي»، ليس كائناً في أي موقع آخر إلا في جسدي بما هو شيء في العالم. ويبدو من المحال مُذّاك الركون إلى اليقين الحميميّ لذاك الذي يدرك: فالإدراك منظوراً إليه من الخارج، نراه ينساب فوق الأشياء ولا يلمسها. وسيقال في أفضل الأحوال، إذا ما أردنا أن ننصف منظور الإدراك لذاته، إنّ لكل منا عالماً خاصاً: إلا أنّ هذه العوالم الخاصة ليست «عوالم» إلا في نظر أصحابها، وهي ليست العالم، فالعالم الوحيد، نعني العالم الأوحد، سيكون [26] **العالم المشترك** (Koinos Cosmos)، وهذا العالم ليس هو الذي تطلّ عليه إدراكاتنا.

فعلى ما تطل إدراكاتنا إذاً؟ وكيف لي أن أسمي وأن أصف، مثلما أراه من موقعي، هذا **المعيش** الذي هو معيش **الآخر**، والذي هو مع ذلك ليس **لاشيئاً** بالنسبة إليّ بما أنني أومن بالآخر، وهو من جهة أخرى يعنيني أنا ذاتي بما أنّه يوجد فيه ما يشبه رؤية الآخر مسلطة عليّ(*)؟ ها هو هذا الوجه المألوف جداً، وهذه الابتسامة،

(*) في الهامش: استعادة: مع ذلك، وكما منذ قليل لم تكن استيهامات الرؤية الأحادية قادرة على منافسة الشيء، كذلك الآن بإمكاننا وصف العوالم الخاصة بما هي انزياح بالنسبة إلى **العالم ذاته**. فكيف أتصور معيش الآخر: كضرب من تضعيف معيشي. هي ذي عجيبة هذه التجربة: بإمكاني التعويل في نفس الوقت على ما أرى، والذي هو في تطابق وثيق مع ما يراه الآخر ـ فكل شيء يؤكد ذلك، وفي الحقيقة: نحن نرى حقاً نفس الشيء والشيء ذاته ـ وفي الوقت نفسه لا ألتقي البتة بمعيش الآخر. إننا نلتقي في العالم. وكل محاولة =

وهذه التنغيمات في الصوت الذي أسلوبه مألوف لدي كذلك كما ألفتي لذاتي. قد يُختزل الآخر عندي في الكثير من فترات حياتي في هذا المنظر الذي يمكن أن يكون روعة. لكن أن يتبدل الصوت، وأن يتبدى ما هو مستهجن في ثنايا الحوار، أو على العكس من ذلك، أن تستجيب الإجابة جيداً لما كنت أفكر فيه دون أن أقوله بالتمام، فإنّه تسطع فجأة بداهةُ أنّه هنالك أيضاً، ولحظة بلحظة، قد عيشت الحياة: في موقع ما خلف هاتين العينين، وخلف هذه الإيماءات أو بالأحرى أمامه، أو كذلك حولها، متأتياً من مجاهل عمق مضاعف للمكان، يتبدّى عالم خاص آخر، من خلال نسيجِ عالمِي، وللحظة أجدني أحيا فيه هو، ولم أعد حينها غير الملبّي لهذا النداء الذي [27] وُجّه إليّ. والأكيد أن أقل استعادة للانتباه تقنعني أنّ هذا الآخر الذي يجتاحني ليس مجبولاً إلا من طينتي: فألوانه، وألمه، وعالمه، من حيث هي **خاصة به** على وجه التدقيق، كيف لي أن أدركها ما لم يكن ذلك بناء على الألوان التي أراها، والأوجاع التي كابدتها والعالم الذي أحيا فيه؟ على الأقل، عالمي الخاص كفّ عن أن يكون لي وحدي، إنّه الآن الآلة التي يعزف عليها آخر، إنّه سَعة حياة معمَّمة انزرعتْ في حياتي.

لكن، في ذات اللحظة التي أعتقد فيها أنّني أقاسم الآخر حياته، فإنّني لا ألتقيها إلا في غاياتها وفي أقطابها الخارجية. إنّنا

= لترميم وهْم (الشيء ذاته) هي في الحقيقة محاولة للرجوع إلى إمبرياليتي وإلى قيمة **شيئي**. وهي لا تخرجنا بالتالي من الأنانة: بل هي برهان جديد عليها.

ج) نتائج ذلك: غموض عميق للفكرة الطبيعية للحقيقة أو (العالم المعقول).

العلم لن يفعل غير مواصلة هذا الموقف: أنطولوجيا موضوعانية تتهاوى عند التحليل.

نتواصل في العالم بواسطة ما في حياتنا من متمفصل. إنّه انطلاقاً من هذا المرْج المنبسط أمامي أظنني أستشف الأثر الحاسم للون الأخضر على رؤية الآخر، وإنّه بالموسيقى أدخل إلى إحساسه الموسيقي، وإنّه الشيء ذاته يفتح لي ولوج العالم الخاص للآخر. لكن الشيء ذاته مثلما كنا رأينا، هو دائما بالنسبة إليّ الشيء الذي **أنا** أرى، فتدخّل الآخر لا يحلّ المفارقة الداخلية لإدراكي: إنّه يضيف إليها هذا اللغز الآخر الذي هو لغز انتشار حياتي الأخفى في الآخر- حياتي التي هي أخرى وهي ذاتها، طالما أنّه من البديهي ليس لي أن أخرج من ذاتي إلا بواسطة العالم، فحقيقي إذاً أن «العوالم الخاصة» تتواصل، وكل واحد منها ينعطي لصاحبه كتنويعة لعالم مشترك. إنّ التواصل يجعل منا شهوداً على عالم واحد كما أنّ تآزر عينينا يعلّقهما بشيء وحيد. لكن، في كلا الحالين، يظل اليقين ـ مهما كان قهاراً ـ غامضاً بإطلاق؛ فنحن بإمكاننا أن نحياه لكن ليس بمقدورنا أن نفكر به، ولا أن نعبّر عنه، ولا أن نجعل منه أطروحة. بل كل محاولة لإيضاحه تعود بنا إلى قياس الإحراج.

إلا أنّ هذا اليقين الذي يتعذر تبريره، يقين عالم حسي يكون مشتركاً بيننا، هو فينا قاعدة الحقيقة، فأن يدرك طفل قبل أن يفكر، وأن يبدأ بوضع أحلامه في الأشياء وأفكاره في الآخرين، مكوّناً [28] وإياهم ما يشبه كتلة حياة مشتركة حيث لا تتمايز بعدُ منظورات كل واحد منهم، فإنّ وقائع التكون هذه لا يمكن أن تتجاهلها الفلسفة ببساطة بتعلة اقتضاءات التحليل المباطن، فالفكر لا يتسنى له تجاهل تاريخه الظاهري، بل عليه أن يطرح إشكال تكوّن معناه الخاص، اللهم إلا إذا ما استقر في ما دون تجربتنا كلها وفي مستوىً ما قبل خُبْريّ حيث ما كان ليستأهل صفته كفكر. إنّه تبعاً للمعنى وللبنية الذاتيين يكون العالم الحسي «أقدم» من عالم الفكر، لأنّ الأول مرئي

ومتصل نسبياً والثاني لامرئي ومفجّج. ولا يكوّن للوهلة الأولى كلاً ولا حقيقة له إلا بشرط استناده إلى البنى المهيكَلة للعالم الحسي. وإذا ما أعدنا بناء الكيفية التي تكون بها تجاربنا منوطة بعضها ببعضها الآخر تبعاً لمعانيها الأخص، وإذا ما حاولنا الفصل بينها فكرياً من أجل كشف علاقات التبعية الأساسية بشكل أفضل، فسنتبين أن كل ما يسمى فكراً عندنا يقتضي هذه المسافة بينه وبين ذاته، وهذه الفتحة البدئية اللتين هما بالنسبة إلينا مجال رؤية ومجال مستقبل وماض. . .وعلى أي حال، بما أنّ الأمر لا يتعلق ههنا إلا بمقاربة أولية ليقينياتنا الطبيعية، فلا شك في أنّ تلك اليقينيات تستند إلى القاعدة الأولى للعالم الحسي في ما يتعلق بالفكر وبالحقيقة، وأنّ يقيننا بأنّنا في الحقيقة واحدٌ ويقينَنا بأنّنا في العالم، فنحن نتكلم ونفهم الكلام منذ أمد قبل أن يخبرنا ديكارت (أو نجد من تلقائنا) أنّ حقيقتنا هي الفكر. واللغة حيث نقيم، نتعلم تدبّرها بشكل معقول منذ أمد قبل أن نتعلم من اللسانيات المبادئ المعقولة (على افتراض أنّها تعلّمها) التي «يقوم» عليها لساننا وكل لسان، فتجربتنا للحق، عندما لا تؤُول رأساً إلى تجربتنا للشيء الذي نراه، لا تتمايز بدءاً عن [29] التوترات التي تنشب بين الآخرين وبيننا، ولا عن تبديدها. كما الشيء وكما الآخر، يأتلق الحق عبر تجربة وجدانية تكاد تكون لحمية، حيث «الأفكار» ـ أفكار الآخر وأفكاري ـ هي على الأصح ملامح سيماه وسيمانا، وهي ليست موضع فهم بقدر ما هي موضع احتفاء أو نبذ في المحبة أو في الكراهة. من الأكيد أنّ نماذج ومقولات شديدة التجريد تعمل وبشكل مبكّر جداً في هذا الفكر البرّيّ مثلما تظهره كفاية الاستباقات العجيبة للحياة الراشدة في الطفولة: وبإمكاننا القول إنّ الإنسان كلّه هو هنا سلفاً، فالطفل يفهم أبعد بكثير مما يعرف قوله، ويجيب أبعد بكثير مما يعرف حده، والحال أنّ الأمر هو ذاته مع الراشد. إنّ محادثة حقيقية توصلني إلى

أفكار لم أكن لأتعرف فيها على نفسي، ولم **أكن** قادراً عليها، وأحسّ أحياناً أنّه وقع **اتباعي** في سبيل مجهولة عندي أنا ذاتي، وأنّ خطابي، مدفوعاً بالآخر، هو بصدد شقها لي، فإذا ما افترضنا هنا أنّ **عالماً معقولاً** يسند التبادل، فإنّ في ذلك خلطاً بين الاسم والحل،ـ بل قدْ يكون في ذلك تسليمٌ لنا بما ندافع عنه: إنّه بالاسْتعارة من بنية العالم يتشكل عندنا عالم الحقيقة والفكر. وعندما نود التعبير بقوة عن الوعي الذي لدينا بحقيقة ما، فلن نجد ما هو أفضل من الاستناد إلى **موضع فكر** (τόπος νοησος) يكون مشتركاً بين العقول أو بين الناس، مثلما يكون العالم الحسي مشتركاً بين الأجساد الحسية. ولا يتعلق الأمر ههنا بمقايسة وحسب: إنّه نفس العالم الذي يضم أجسادنا وعقولنا، شرط أن لا نعني بالعالم مجموع الأشياء التي تقع أو يمكن أن تقع تحت أبصارنا وحسب، وإنّما كذلك حيز تماكنها والأسلوب الثابت الذي تلزمه، والذي يربط بين منظوراتنا ويمكّن من الانتقال بينها، ويمنحنا الإحساس، ـ سواء تعلق الأمر بتوصيف [30] جزئية من المشهد أو بجمعنا حول حقيقة لامرئية ـ ، بكوننا شاهديْن قادريْن على ملاحظة نفس الموضوع الحقيقي، أو على الأقل، قادريْن على تبادل مواقعنا تجاهه، مثلما نقدر على تبادل مواقعنا في العالم المرئي بالمعنى الحصري. لكنْ، ههنا مرة أخرى، بل وأكثر من أي وقت مضى، اليقين الساذج بالعالم أو استباق عالم معقول، إنّما يظلّ أضعف عندما يريد أن يتحول إلى أطروحة بقدر ما يكون أقوى على صعيد الممارسة. وحين يتعلق الأمر بالمرئي يأتي حشد من الوقائع لدعمه: فمن وراء تباين الشهادات، غالباً ما يكون من اليسير استعادة وحدة وانسجام العالم. وعلى العكس من ذلك، ما إن يقع تجاوز دائرة الآراء **المتوارثة** التي هي مشتركة بيننا مثل كنيسة المادلين (La Madeleine) أو قصر العدالة، وهي ليست أفكاراً بقدر ما هي صروح مشهدنا التاريخي، ومذ نطال الحق، نعني مذ نطال

اللامرئي، يبدو بالأحرى أنّ الناس يقطنون كلٌّ في جزيرته، دون أن يكون ثمّة جسر مرور بين الواحد والآخر، بل إنّنا قد نعجب من اتفاقهم أحياناً على أي شيء كان. ذلك أنّه في نهاية المطاف، كل واحد منهم بدأ كيانه كدساً هشاً من الخثيرة الحية، وإنّه لفضل كبير كونهم اتبعوا سبيل التكوُّن نفسها، بل إنّه لفضل أكبر أنهم جميعهم، ومن أعماق عزلتهم، مكنوا نفس النشاط الاجتماعي ونفس اللغة من التقافهم؛ لكن، عندما يتعلق الأمر باستخدام ذلك على هواهم وبقول ما لا يراه أيّ كان، فإنّهم يتوصلون إلى قضايا متوافقة، لا تجد لها ضمانة لا في نموذج النوع ولا في نموذج المجتمع. وعندما نفكر بكتلة العارضيات التي بإمكانها تغيير كل من النوع والمجتمع، فلا شيء أقل احتمالاً من التعميم الذي يعامل عالم الحقيقة كعالم هو أيضاً دون أخاديد ودون لامتماكنات.

العلم يفترض الإيمان الإدراكي ولا يوضحه. [31]

قد يستهوينا القول إنّ هذه النقائض التي يتعذر حلها، إنّما تنتمي إلى العالم الغامض للمباشر، للمعيش أو للإنسان الحيوي، عالماً لا حقيقة له أصلاً، وعلينا بالتالي نسيان تلك النقائض في انتظار أن تتوصل المعرفة الصارمة الوحيدة التي هي العلم، إلى تفسير هذه الاستيهامات التي نتخبط فيها، بشروطها ومن خارج، فالحق ليس هو الشيء الذي أراه، ولا هو الإنسان الآخر الذي أراه أيضاً بعينيّ، ولا هو في النهاية هذه الوحدة الشاملة للعالم الحسي، وفي أقصى الحالات للعالم المعقول الذي كنا حاولنا وصفه منذ قليل. الحق هو **الموضوعيّ**، هو ما نجحْت في تعيينه بواسطة القيس أو وبشكل أعم، بواسطة **العمليات** التي تسمح بها المتغيرات أو الوحدات التي حددتها أنا بخصوص فئة من الوقائع. مثل هذه التعيينات لا تدين بشيء **لمماسّتنا** للأشياء: إنّها تعبّر عن جهد

للتخمين لن يكون له أي معنى تجاه المعيش، بما أنّ المعيش يؤخذ على علاته ولا يمكن التعاطي معه «في ذاته» بشكل مغاير. وهكذا بدأ العلم بإقصاء كل المحمولات التي تناط بالأشياء جراء التقائنا بها. على أنّ الإقصاء ليس إلا مؤقتاً: فعندما يكون العلم قد تعلّم كيف يستثمر ما أقصاه، فإنّه سيستعيد تدريجياً ما كان استبعده في البداية على أنّه ذاتيّ؛ إلا أنه سيدمجه كحالة خاصة من العلاقات والموضوعات التي تحدد له العالم. حينئذ سينغلق العالم على ذاته، ولولا هذا الذي فينا يفكر ويصنع العلم، هذا المتفرج المحايد الذي يسكننا، لكُنّا أصبحنا أجزاء أو لحظات من **الموضوع الكبير**.

لن نخوض منذ الآن في التنويعات الكثيرة لهذا الوهم لأنّنا غالباً ما سنعود إليها، وليس لنا أن نقول هنا إلا ما هو ضروري من أجل [32] استبعاد الاعْتراض المبدئي الذي قد يعطل بحثنا منذ بدايته: إجمالياً، **المنظّر المحلق** القادر على بناء أو على إعادة بناء العالم الموجود بسلسلة لا محدودة من العمليات الخاصة به، لا يبدد ظلمات إيماننا الساذج بالعالم، بل على العكس من ذلك إنّما هو التعبيرة الأشد دغمائية عن هذا الإيمان، وهو يفترضه ولا يستمر قائماً إلا به، فطيلة القرنين اللذيْن تابعت فيهما الفيزياء دون عسر مهمتها في الموضعة، كانت استطاعت الاعتقاد أنّها اقتصرت على متابعة تمفصلات العالَم، وأنّ الموضوع الفيزيائي موجود في ذاته قبل العلم. إلا أنّه اليوم، حين تجبرها صرامة ما تقوم به من توصيف على الاعْتراف بتلك العلاقات بين الملاحظ وموضوع الملاحظة على أنّها كائنات فيزيائية نهائية وتامة الحقوق، وبتلك التعيينات التي لا معنى لها إلا بالنسبة إلى وضع معين للملاحظ، فإنّ أنطولوجيا **المنظّر المحلق** وقرينه **الموضوع الكبير**، هي التي تتخذ شكل الابتسار الماقبل علمي. بيد أنّ تلك الأنطولوجيا طبيعية جداً حتى إنّ الفيزيائي يستمر مفتكراً ذاته

فكراً مطلقاً قبالة الموضوع المحض، ويستمر في وضع الملفوظات ذاتها التي تعبر عن التكافل بين جملة ما تمكن ملاحظته وبين فيزيائي متموضع ومجسد، في عداد الحقائق في ذاتها. ومع ذلك فإنّ الصيغة التي تسمح بالانتقال من منظور واقعي إلى آخر حول الفضاءات الفلكية، والتي هي صيغة صادقة بالنسبة إليها جميعاً، إنّما تتخطى الوضع الفعلي للفيزيائي الذي يتحدث، [لكنّها] لا تتخطاه باتجاه معرفة مطلقة: إذ لا دلالة فيزيائية لها إلا وهي مضافةٌ إلى ملاحظات، ومدمجة في حياة معارف هي معارف مموضَعة دوماً. هي الممارسة المنهجية وليست رؤية للكون هي التي تسمح بربط الرؤى الواحدة بالأخرى والتي هي جميعها منظورات، فإذا منحنا لتلك الصيغة قيمة **معرفة** مطلقة، وإذا ما بحثنا فيها مثلاً عن المعنى النهائي والشامل للزمان والمكان، فلأنّ العملية المحض للعلم تستولي هنا لصالحها على يقيننا الأقدم منها بكثير والأقل منها وضوحاً بكثير، من [33] أجل الوصول «إلى الأشياء ذاتها» أو من أجل امتلاك قدرةِ إحاطةٍ مطلقة بالعالَم.

عندما توصّل العلم إلى الميادين التي ليست معطاة طبيعياً للإنسان، ـ إلى الفضاءات الفلكية أو إلى الحقائق الميكروفيزيائية ـ، بقدر ما أظهر من قوة ابتكار في استخدام الألغوريتم بقدر ما بدا محافظاً في ما يتعلق بنظرية المعرفة. والحقائق التي لم يكن لها أن تترك فكرة العلم عن الكينونة على حالها، ـ على حساب صعوبات جمة في العبارة والفكر ـ، وقعت إعادة صوغها في لغة الأنطولوجيا التقليدية، ـ لكأنّ العلم كان في حاجة إلى استثناء ذاته من النسبيات التي ينشئها وإلى وضع ذاته خارج اللعبة، وكأنّ العمى إزاء الكينونة كان هو الثمن الذي عليه تسديده لقاء نجاحه في تحديد الكائنات، فاعتبارات التراتب مثلاً لو هي حُملت حقاً على محمل الجد، لم

تكن لتحيل كل حقائق الفيزياء جهة ما هو «ذاتيّ»، الأمر الذي كان سيحفظ حقوق فكرةٍ «موضوعيةٍ» لا نطالها، وإنّما عليها الاعتراض على مبدإ هذا الفصل ذاته، وإدراج التّماس بين الملاحِظ والملاحَظ في تعريف «الواقع». إلا أنّا رأينا كثيراً من الفيزيائيين يبحثون تارة في البنية الصارمة وفي كثافة المظاهر الماكروسكوبية، وطوراً يبحثون على العكس من ذلك في البنية السخيفة⊕ والمفجَّجة لبعض الميادين الميكروفيزيائية عن حجج لصالح حتمية ما، أو على العكس من ذلك لصالح حقيقة «فكرية» أو «لا سببية». هذه الإميات تُظهر بما فيه الكفاية إلى أي مدى يكون العلم متجذراً في الماقبل علم وكم هو غريب عن سؤال **معنى الكينونة** مذ يتعلق الأمر بالنسبة إليه بفهم ذاته بشكل نهائي، فعندما يتحدث الفيزيائيون عن جزيئات لا توجد إلا لمدة واحد من مليار من الثانية، فإنّ أول ما يتبادر إليهم هو دائماً التفكير بأنّها توجد بنفس المعنى الذي توجد به جزيئات قابلة للملاحظة مباشرة، إلا أنّها توجد لمدة أقصر بكثير من هذه فحسب. [34] إنّ المجال الميكروفيزيائي وقع اعتباره مجالاً ماكروفيزيائياً ذا مقاييس صغيرة جداً، حيث ظاهرات الأفق، والخصائص التي لا حامل لها، والكائنات الجماعية أو التي لا تَأيّنَ مطلق لها، لا حق لها إلا في «مظاهر ذاتية» [كانت لتعود بها](*) رؤيةُ عملاقٍ ما إلى تفاعل أفراد فيزيائيين مطلقين. وهذا يعني مع ذلك أنّ المصادرة على اعتبارات المقياس ليست نهائية، ويعني التفكير فيها مجدداً من منظور الكائن

⊕ استخدمنا عبارة **البنية السخيفة** ترجمة للجملة الفرنسية (Structure lâche) وذلك اقتداء بالنصوص العربية الوسيطة التي تستخدم السخافة مقابل الكثافة بدلالة فيزيائية لا مراء فيها.

(*) عبارة «كانت لتعود بها»، وجدناها مشطوبة وفوقها عبارة «كانت لتعثر عليها»، وحيث كان بيّناً أن التصويب غير مكتمل فقد أثبتنا العبارة الأولى.

في ذاته، في اللحظة ذاتها التي يوعَز فيها إلينا بالتخلي عن ذلك. وهكذا فإنّ المفاهيم «الغريبة» للفيزياء الجديدة هي ليست كذلك بالنسبة إليها إلا بالمعنى الذي يُدهش فيه رأي مفارقيّ الحسّ المشترك، أي دون تثقيفه تثقيفاً معمقاً ودون تغيير أي شيء في مقولاته. ونحن لا نستنتج هنا أنّ خواص الكائنات الفيزيائية الجديدة **تبرهن** على منطق جديد أو على أنطولوجيا جديدة، فإن نحن أخذنا «البرهنة» بالمعنى الرياضي، فإنّ العلماء الذين هم وحدهم المؤهلون لتقديم برهنة، هم وحدهم كذلك المؤهلون لتقويمها. وأن يرفض البعض منهم تلك البرهنة على أنّها مصادرة على المطلوب[1]، فإنّ في ذلك ما يكفي لألا يكون للفيلسوف الحق، ولكن ليس له كذلك التزام الاعتداد بها. إنّ ما يستطيع الفيلسوف ملاحظته، ـ ما يدفعه إلى التفكيرـ، هو أنّ الفيزيائيين الذين يحافظون على تصور ديكارتي للعالم[2] يقدمون «أفضلياتهم» كما الموسيقيّ أو الرسام فيما إذا تكلم عن تفضيله لأسلوب معين. إنّ ذلك يسمح لنا بالقول ـ أيّاً كان مصير النظرية الميكروفيزيائية لاحقاً ـ إنّ أي أنطولوجيا ليست **لازمة** تحديداً من قبَل أيّ فكر فيزيائي عامل، وإنّ أنطولوجيا الموضوع [35] الكلاسيكية بخاصة ليس لها أن تنتسب إلى هذا الفكر ولا أن تطالب بامتياز **مبدئي**، بينما هي ليست عند الذين يحتفظون بها غير تفضيل معين. وإما أن نعني بالفيزياء وبالعلم كيفية معينة للتأثير على الظاهرات بواسطة الألغوريتم، وممارسة معينة للمعرفة وحدهم الذين يملكون أداتها يعود إليهم الحكم عليها، ـ وبالتالي وحدهم هم

(1) لويس دو بروليه (Louis de Broglie) على سبيل المثال في كتابه: Louis de Broglie, *Nouvelles perspectives en microphysique*, sciences d'aujourd'hui (Paris: Alban Michel, 1956).

(2) المصدر نفسه.

الذين يحكمون أيضاً على المعنى الذي منه يستمدون متغيراتهم، إلا أنّهم ليسوا ملزمين بل وليس لهم حتى الحق في إعطاء ترجمة تخيلية لتلك الظاهرات، أو الحسم باسمها في مسألة **الثمة**، ولا الطعن في **تماسّ** محتمل مع العالم. أو على العكس من ذلك، تعني الفيزياء قول **الثمة** إلا أنّه لم يعد لها اليوم حق تعريف الكينونة بالكينونة ـ الموضوع ولا محاصرة المعيش في مجال «تصوراتنا» وفي دائرة فضولنا «السيكولوجي»؛ عليها الاعْتراف بمشروعية تحليل الطرائق التي يتشكل بها عالم المقاسات والإجراءات انطلاقاً من العالم المعيش بوصفه مصدراً، وعند الاقْتضاء، بوصفه مصدراً كلياً. في غياب هذا التحليل حيث يقع الاعتراف بالحق النسبي وبحدود المَوضَعة الكلاسيكية، فإنّ الفيزياءَ التي كانت لتواصل الاحتفاظ بنفس العُدّة الفلسفية للعلم الكلاسيكي وتنشر في مجال المعرفة المطلقة نتائجها الخاصة، ستحْيا كما الإيمان الإدراكيّ الذي تنبثق عنه تلك العُدّة، في حالة أزمة دائمة. وإنّه لمن المدهش أن نرى إيْنشتاين يحيل جهة «علم النفس» تلك التجربةَ التي نحصّلها عن المتآني بواسطة إدراك الآخرين وبواسطة تقاطع آفاقنا الإدراكية مع الآفاق الإدراكية للآخرين: ولن يجري الأمر عنده مجرى منح قيمة أنطولوجية لهذه التجربة لأنّها محضُ معرفةِ استباقٍ أو مبدإ وتتم دون إجراءات ودون مقاسات فعلية. إنّه المصادرة على أن ما هو كائن هو كذلك، ليس هو **ما لدينا انفتاح عليه** وإنّما هو **ما نستطيع أن نطبّق عليه إجراءاتنا** فحسب؛ وإيْنشتاين لا يخفي كون هذا اليقين الذي هو [36] يقينُ مطابقةٍ بين إجراء العلم والكينونة هو لديه سابق عن الفيزياء. بل إنّه يشدد بسخرية على التقابل بين علمه «التأملي تأمّليّةً برّيةً» وبين مطالبته له بحقيقة في ذاتها. وسيتأتى لنا أن نبين كيف أن أمثَلة الفيزياء تتخطى وتنسى الإيمان الإدراكي. ويكفينا الآن أن نبين أنّها تصدر عنه، وأنّها لا ترفع تناقضاته ولا تبدد غموضه،وبعكس ذلك هي لا

تعفينا البتة من النظر فيه على ما هو عليه.

كنا سنصل إلى نفس النتيجة لو أنّا بدل التأكيد على وهَن المجال «الموضوعي» كنا توجهنا إلى المجال «الذاتي» الذي هو في أيديولوجيا العلم مقابلها وتكملتها الضرورية، ـ ولعله باتباع هذه السبيل كانت تلك النتيجة تكون مقبولة بأكبر يُسرٍ. ذلك أنّ الفوضى والتفكك واضحان هنا، ويمكن القول دون مبالغة إنّ مفهومَيْنا الأساسييْن ـ مفهوم الحياة النفسانية ومفهوم علم النفس ـ لا يقلان أسطورية عن تصنيفاتنا لما يسمى مجتمعات بدائية. ولقد اعتقدنا أنّنا نعود إلى الوضوح بطردنا «الاستبطان». وبالفعل كان يجب طرده: إذ أين ومتى وكيف كان ثمة البتة رؤية من الداخل؟ لكن ثمة ـ وذلك شيء مغاير تماماً ويحتفظ بقيمته ـ حياة تحياها الذات حميمياً، إنّها انفتاح الذات لذاتها إلا أنّها لا تُطلّ على عالم آخر غير العالم المشترك، وهي ليست بالضرورة انغلاقاً في وجه الآخرين. إنّ نقد الاستبطان غالباً ما يصرفنا عن تلك الكيفية الفريدة، كيفية التوصل إلى الآخر كما هو متضمَّن فينا. وبالمقابل، فإنّ اللجوء إلى «الخارج» لن يحمي أبداً في حد ذاته من أوهام الاستبطان ولن يعطي غير شكل جديد لفكرتنا الملتبسة عن«رؤية» سيكولوجية: إنّه لا يقوم إلا بنقلها من الداخل إلى الخارج. وسيكون من المفيد أن نوضح ما يعنيه علماء النفس بمفهوم «الحياة النفسية» وبغيره من المفاهيم المشابهة. [37] إنّ الحياة النفسية كأنّها طبقة جيولوجية عميقة، « **شيء** » **لامرئي** يوجد في مكان ما خلف بعض الأجساد الحية، ونفترض بخصوصه أنّ الأمر لا يستوجب غير العثور على النقطة المضبوطة للملاحظة. إنّها هذه النقطة عينها في داخلي أنا ذاتي هي المهمومة بمعرفة الحياة النفسية، ولكن ثمّة فيها ما يشبه نداء مخفقاً باستمرار: كيف سيتعرف شيء ما على نفسه؟ إنّ «الحياة النفسية» كمْداء بالنسبة إلى ذاتها ولا

تلتقي بذاتها إلا في الردود الخارجية التي تتأكد في نهاية المطاف من أنّها تشبهها، شأن ما يتأكد المشرّح من العثور في العضو الذي يشرّحه على بنية عينيه نفسها: لأنّه ثمّة «نوع الإنسان»... إنّ توضيحاً كاملاً للوضع النفسي وللمفاهيم التي يستخدمها عالِم النفس كأنّها مسلَّم بها سيبيّن احتواء ذلك الوضع على كتلة من النتائج التي لا مقدمات لها، وعلى عمل تكوينيّ ضارب في القِدم لم يقع توضيحه وقُبلت نتائجه على علاّتها وحتى دون أدنى شك في مدى غموضها. إنّ ما يعمل هنا هو دائماً الإيمان الإدراكي بالأشياء وبالعالم. وما يقدمه لنا من تيقّن في الوصول إلى ما هو كائن بتحليق مطلق إنّما نقوم بتطبيقه على الإنسان كما على الأشياء، وبذلك نتأدّى إلى التفكير في لامرئيّ الإنسان بوصفه شيئاً. ويتخذ عالِم النفس بدوره موقف المشاهد المطلق، فكما البحث في الموضوع الخارجي كذلك البحث في «النفسي» لا يتقدم بدءاً إلا بوضع ذاته خارج لعبة النسبيات التي يكتشفها مفترضاً ذاتاً مطلقة تنبسط أمامها الحياة النفسية بعامة، سواء كانت حياتي أو حياة الغير. إنّ الفصل بين «الذاتي» و«الموضوعي» والذي به تعرّف الفيزياء المبتدئة ميدانها، وبالتلازم يعرّف به علم النفس ميدانه، لا يمنع بل يقتضي على العكس أن يتمّ إدراكهما وفق نفس البنية الأساسية: إنّهما في النهاية نظامان [38] للموضوعات علينا أن نعرفهما في خصائصهما الداخلية بفكر محض يحدد ما هما في ذاتهما. لكن، وكما في الفيزياء كذلك، تحين لحظة يضع فيها تطور المعرفة ذاته المتفرج المطلق الذي نفترضه دوماً موضع سؤال. وعلى كل حال، إنّ هذا الفيزيائي الذي أتحدث عنه والذي أسند إليه نظاماً مرجعياً هو كذلك الفيزيائي الذي يتحدث. وعلى كل حال، إنّ هذه الحياة النفسية التي يتحدث عنها عالم النفس هي كذلك حياته. إنّ فيزياء الفيزيائي تلك، وعلم نفس عالم النفس ذاك، يعلنان أنّه من الآن فصاعداً وبالنسبة إلى العلم ذاته، لم يعد

بإمكان الكائن ـ الموضوع أن يكون هو الكائن ـ عينه: «الموضوعي» و«الذاتي» وقع إقرارهما كنظامين تكوّنا دون تروّ داخل تجربة شاملة ستتوجب استعادة مضمونها بكامل الوضوح.

هذا الانفتاح الفكري الذي وضحنا الساعة رسمَه التخطيطيّ هو تاريخ علم النفس منذ خمسين سنة، وهو على وجه التخصيص تاريخ علم نفس الشكل. لقد أراد هذا العلم أن يبني ميدان موضوعيته، وذهب في روعه أنّه كاشفُه في أشكال السلوك. ألمْ يكن ثمّة ههنا تشريط أصيل يكون موضوعاً لعلم أصيل مثلما كانت بُنًى أخرى أقل تعقيداً شكلت موضوعاً لعلوم الطبيعة؟ إنّ ميدان السلوك أو الحياة النفسية مستقل ومتخارج عن ميدان الفيزياء،لكن التعاطي الموضوعي مع الميدانين يُظهر أنّهما كانا يخضعان لنفس المناهج وكانت لهما نفس البنية الأنطولوجية: فهنا وهناك كان الموضوع معرّفاً بالعلاقات الوظيفية التي يلتزم بها كلياً. ثمّة حقاً في علم النفس سبيل **وصفية** موصلة إلى الموضوع، إلا أنّه لم يكن بمستطاعها أن توصل من حيث المبدأ إلى أي موقع آخر غير نفس التحديدات الوظيفية. وبالفعل، لقد استطعنا أن نحدد بدقة الشروط التي يتوقف عليها في الواقع تَحققٌ إدراكيّ ما، إدراكٌ لشكل ملتبس ما، مستوى مكانيّ أو ملوَّن ما. لقد اعتقد علم النفس في النهاية أنّه وجد موقعه الملائم، وانتظر مذاك تراكماً للكشوفات التي تثبّته في منزلته كعلم. ومع ذلك، [39] ها نحن اليوم وبعد أربعين سنة من بدايات **علم نفس الشكل**، نشعر من جديد أنّنا في نقطة العدم. من الأكيد أنّنا حددنا بدقة الأعمال الأبتدائية للمدرسة بخصوص الكثير من النقاط، وتحصلنا ومازلنا نتحصل على جملة من التحديدات الوظيفية. لكن لم يعد ثمة حماسة في ذلك، ولم يعد ثمة شعور ولا في أيّ مكان بالاقْتراب من علم للإنسان. ذلك أنّ ــ وقد تنبه علماء المدرسة لذلك بسرعة ــ الروابط

التي يقيمونها لا تؤثر بحسم، وليست تفسيرية إلا في الظروف الاصطناعية للمختبر. إنّها لا تمثل **طبقة أولى** للسلوك يمكن الانتقال منها تدريجياً لتحديد السلوك تحديداً كاملاً: إنّها بالأحرى شكل أول للتكامل، حالات مفضلة لهيكلة بسيطة، تكون إزاءها الهيكلات «الأكثر تعقيداً» مغايرة لها نوعياً في واقع الأمر، فالعلاقة الوظيفية التي تعلن عنها لا معنى لها إلا في حدود مستواها هي، ولا قوة تفسيرية لها إزاء المستويات الأعلى، وينبغي في النهاية تحديد الحياة النفسية لا على أنّها تقاطع لـ «عليات» بسيطة، وإنّما نحددها بالهيكلات المتباينة والمنفصلة التي تتحقق فيها، فبقدر ما نكون بصدد بنى أكثر تكاملاً، ندرك أنّ الشروط تستهين بالمشروط، وأنّها ليست بالنسبة إليه فرصة انطلاقه. وهكذا يكون التوازي المفترَض بين الوصفي والوظيفي قد فُنِّدَ، فبقدر ما هو يسير مثلاً أن نفسر وفق شروطها حركة ظاهرية معينة لبقعة مضيئة في مجال مبسط اصطناعياً ومختزَل بواسطة عُدّة التجربة، بقدر ما يتبدى أنّ تحديداً شاملاً للمجال الإدراكي العيني لهذا الفرد الحي في هذه اللحظة، ليس هو ما لا يمكن أن نطاله مؤقتاً، بل يعرى نهائياً من المعنى **لأنّه يقدم بنى** [40] **ليس لها حتّى الاسم في العالم الموضوعي لـ «الشروط» المنفصلة والقابلة للانفصال.** وعندما أسرّح بصري في طريق يتباعد عني نحو الأفق، فإنّه بإمكاني أن أربط ما أسميه «الرحابة البيّنة» للطريق من مسافة ما ـ أعني تلك المسافة التي أقيسها وأنا أنظر بعين واحدة وبنقلها إلى قلم أضعه أمامي ـ، مع عناصر أخرى للمجال، عناصر معيَّنة هي بدورها بطريقة **قياس** معينة، وهكذا يمكنني أن أثبت أنّ «ثبات» العِظَم الظاهر يتوقف على هذه أو تلك من المتغيرات وفق خطاطة التبعية الوظيفية التي تحدد موضوع العلم الكلاسيكي. لكن بالنظر في المجال كما أحوزه عندما أنظر بحرية بعينيّ الاثنتين خارج أيّ وضع عازل، فمن المستحيل عليّ **تفسيره** بالاشتراطيات. وما

ذلك لأنّ هذه الشروطيات **تدِقُّ** عن إدراكي أو تظل **خافية** عني، ولكن لأنّ «**المشروط**» **ذاته يتوقف عن انتمائه إلى نظام يمكن وصفه موضوعياً**، فبالنسبة إلى النظرة الطبيعية التي تقدم لي المنظر الطبيعي، لا يكون للطريق من بعيد أيّ «اتساع» يمكن حتى حسبانه بشكل مثالي، فهي بذات الاتساع من مسافة قريبة طالما أنّها هي نفس الطريق، لكنّها ليست هي نفسها لأنّني لا أستطيع إنكار وجود نوع من تقلص منظوريّ، فبين الطريق البعيدة والطريق القريبة ثمّة تماثل، ومع ذلك ثمّة **تحول في كل جنس** (μέταβασις είς άλλο γένος)، انتقال من الظاهري إلى الواقع، وكلها لا قياسية. وليس لي حتّى أن أفهم ههنا الظاهر كستار بيني وبين الواقع: التقلص المنظوريّ ليس تشويها والطريق القريبة ليست «أكثر حقيقة»: القريب والبعيد والأفق القائم في تضادهما الذي يتعذر وصفه تكوّن كلّها نظاماً، وإنّ علاقتها في المجال الشامل هي الحقيقة الإدراكية. لقد دخلنا في النظام الملتبس للكينونة المدرَكة الذي لا تطاله التبعية الوظيفية. وإنّه لا يسعنا الحفاظ على علم نفس الرؤية داخل هذا الإطار الأنطولوجي إلا اصطناعياً وشفهياً: فـ«شروط» العمق ـ اختفاء الصور الشبكية مثلاً [41] ـ ليست في الحقيقة شروطاً لذلك الإطار، بما أنّ الصور لا يمكن أن تتحدد على أنّها متنافرة إلا إزاء جهاز إدراكيّ يبحث عن توازنه في انصهار الصور المتشابهة، وبالتالي، لأنّ «المشروط» هنا يشرط الشرطَ. لا ريب أنّ عالَماً مدرَكاً ما كان ليتبدى لإنسان معين لو لم تكن هذه الشروط متوفرة في جسده: لكنّها ليست هي التي **تفسر** العالم، فالعالم كائن وفق قوانين مجاله وتنظيمه الداخلي، إنّه ليس مثل **الموضوع** الذي يكون وفق اقتضاءات سببية «يأخذ بعضها بأعناق بعض». إنّ «الحياة النفسية» ليست موضوعاً، لكن ـ ولنلاحظ ذلك جيداً ـ الأمر لا يتعلق هنا بأنّ نبين وفق التقليد «الروحاني» أنّ بعض الحقائق «تفلت» من التحديد العلمي: فهذا الجنس من البرهنة لا

يؤدي إلا إلى تقييد مجال مناهض للعلم، مجالاً يظل مفهوماً عادة في لغة الأنطولوجيا التي هي تحديداً موضع نظر، على أنّه «نظام حقائق» آخر. ليس هدفنا أن نواجه الظاهرات التي ينسقها العلم الموضوعي بمجموعة ظاهرات ـ سواء أسميناها «حياة نفسية» أو «ظاهرات ذاتية» أو «ظاهرات باطنية» ـ «تفلت منه»، وإنّما أن نبيّن أنّ الكينونة ـ الموضوع وكذلك أيضاً الكينونة ـ الذات المفهومة في تقابل معها وبالنسبة إليها لا تشكّلان إمّية، وأنّ العالم المدرَك هو دون النقيضة أو في ما وراءها، وأنّه ينبغي فهم فشل علم النفس «الموضوعي» بالتلازم مع فشل الفيزياء «الموضوعانية» لا على أنّه نصر لـ«الداخل» على «الخارج» ولـ«الذهني» على «المادي»، وإنّما كنداء لمراجعة أنطولوجيتنا ولإعادة النظر في مفاهيم «الذات» و«الموضوع». إنّ نفس الأسباب التي تمنع من معاملة الإدراك كموضوع هي التي تمنع كذلك من معاملته على أنّه إجراءُ «ذاتٍ» أيّا كان معنى ذلك الإجراء، فإذا كان «العالَم»، المجال الملتبس للآفاق وللأقاصي الذي يفتح عليه الإدراك ليس جهة من العالم الموضوعي، [42] فإنّه يأبى كذلك أيضاً أن يصنّف جهة «ظاهرات الوعي» أو «الأفعال الروحية»: إنّ المحايَثة السيكولوجية أو الترنسندنتالية لا قدرة لها أفضل من قدرة الفكر «الموضوعي» على تبيين ما يكونه أفق أو «قصِيّ»؛ والإدراك سواء انعطَى لذاته «استبطانياً» أو كان وعياً مقوِّماً للمدرَك، قد يتوجّب أن يكون معرفة وحيازة لذاته من حيث الوضع والمبدأ إن جاز التعبير، ـ وما كان ليكون بمقدوره أن يفتح على آفاق وأقاصي، نعني على عالم هو هنا بدءاً بالنسبة إليه، وانطلاقاً منه فقط يتعرف على ذاته بوصفه المالك النكرة الذي تتجه نحوه منظورات المشهد الطبيعي. إنّ فكرة الذات كما فكرة الموضوع أيضاً تحوّلان تلك العلاقة بالعالم وبذواتنا والتي نستمدها من الإيمان الإدراكي، إلى معادلة معرفية. إنّهما لا توضّحان تلك العلاقة، إنّهما تستخدمانها

بشكل مضمر، إنّهما تستخلصان منها نتائج. وبما أنّ تطور المعرفة يبيّن أنّ هذه النتائج متناقضة، فإنّه من المحتم علينا الرجوع إليه لإيضاحه.

لقد توجهنا إلى علم نفس الإدراك بعامة لنبيّن بشكل أفضل أنّ أزمات علم النفس تعود إلى أسباب مبدئية وليس إلى بعض تأخّر البحوث في ميدان معيّن. لكن، بمجرد معاينته في عموميته فإنّنا نعثر مجدداً على نفس الصعوبة المبدئية في البحوث المختصة.

فنحن لا نرى مثلاً كيف لعلم نفس اجتماعيّ أن يكون ممكناً في نظام أنطولوجيا موضوعانية. وإذا ما كنا نفكر حقاً في أنّ الإدراك هو **دالّة متغيرات** خارجية، فإنّ هذه التبيانة لا يمكن (وإن كان ذلك على وجه التقريب) تطبيقها إلا على التشريط الجسدي والفيزيائي، ويُجبَر علم النفس على هذا التجريد المفرط المتمثل في اعتبار الإنسان مجموعة من الأطراف العصبية التي تتلاعب بها عوامل فيزيائية ـ كيمائية. و«الناس الآخرون» بما هم جمهرة اجتماعية [43] وتاريخية، لا يمكنهم التدخل كمثيرات إلا إذا اعترفنا كذلك أيضاً بفاعلية المجاميع التي لا وجود ماديّ لها، والتي لا تؤثر في الإنسان وفق خصائصها الحسية المباشرة، وإنّما بسبب تشكّلها الاجتماعي، في مكان وزمان اجتماعيين ووفق قانون اجتماعي، وفي النهاية من حيث هي رموز أكثر من كونها أسباباً. ولمجرد ممارستنا لعلم النفس الاجتماعي نكون خارج الأنطولوجيا الموضوعانية، ولا يمكننا البقاء داخلها إلا إذا مارسنا على «الموضوع» الذي ندرسه إكراهاً يفسد البحث. إنّ الأيديولوجيا الموضوعانية هي هنا مضادةٌ مباشرةً لتطور المعرفة، فعلى سبيل المثال، إنّها لبداهة بالنسبة إلى الإنسان الذي تربّى على المعرفة الموضوعية للغرب، أن السحر أو الأسطورة لا حقيقة ذاتية لهما، وأنّ المفاعيل السحرية والحياة الأسطورية والطقسية

يجب أن تُفسّر بأسباب «موضوعية»، وفضلاً عن ذلك يقع عزوها إلى أوهام الذاتية. إنّ علم النفس الاجتماعي إذا ما أراد حقاً أن **يرى** مجتمعنا كما **هو** لا يمكنه مع ذلك الانطلاق من تلك المصادرة التي تمثل هي ذاتها جزءاً من السيكولوجيا الغربية، وباعتمادها كنّا سنستشف نتائجنا، فمثلما الإثنولوجيّ في مواجهة المجتمعات المسماة بدائية لا يمكنه الحكم مسبقاً مثلاً على أن الزمن في هذه المجتمعات يُعاش مثلما هو عندنا وفق أبعادِ ماضٍ انصرم، ومستقبلٍ لم يحن بعدُ وحاضرٍ وحده هو الكائن بالتمام، وعليه أن يصف زمناً أسطورياً تحتفظ فيه بعض أحداث «البداية» بفاعلية متّصلة، ـ كذلك علم النفس الاجتماعي، وعلى وجه الدقة إذا كان يريد معرفة مجتمعاتنا حقاً، ليس بمقدوره أن يقصي **قبْلياً** فرضية الزمن الأسطوري بوصفه مكوناً من مكونات تاريخنا الشخصي والجماعي. لا ريب أنّا طردنا السحري جهة الذاتية، لكن [44] لا شيء يضمن لنا أنّ العلاقة بين البشر لا تتضمن لزوماً مكونات سحرية وحُلْمية. وبما أنّ «الموضوع» هنا هو فعلاً مجتمع الناس، فإنّ قواعد الفكر «الموضوعانيّ» لا تستطيع تحديده **قبلياً**، بل على العكس من ذلك يجب أن تُرى هي ذاتها على أنّها خصائص بعض المجاميع الاجتماعية ـ التاريخية التي لا تمكننا بالضرورة من فهمها. وبطبيعة الحال لا مجال هنا أيضاً لنصادر في البداية على أنّ الفكر الموضوعي ليس سوى مفعول أو نتاج لبعض البنى الاجتماعية، وأنّه لا سلطة له على بقية البُنَى: فذلك سيعني التسليم بأنّ العالم الإنساني يقوم على أساس مبهم، وستكون هذه اللاعقلانية اعتباطية هي كذلك. إنّ الموقف الوحيد المناسب لعلم نفس اجتماعيّ هو أن يأخذ بالفكر «الموضوعيّ» على علاّته: أي بما هو منهج أسّس العلم ويجب استعماله دون تقييد حتى حدود الإمكان، لكن في ما يتعلق بالطبيعة، ومن باب أولى في ما يتعلق بالتاريخ، فإنّه يمثل

بالأحرى مرحلة أولى من مراحل الاستبعاد(*) أكثر من كونه وسيلة تفسير شامل. علم النفس الاجتماعي بصفته علم نفس، يلاقي بالضرورة أسئلة الفيلسوف، ـ ما معنى إنسان آخر، ما هو الحدث التاريخي، أين هو الحدث التاريخي أو الدولة؟ ـ، ولا يقدر أن يصنف بشكل مسبق الناس الآخرين والتاريخ ضمن «الموضوعات» أو «المثيرات». وهو لا يعالج هذه القضايا بمواجهتها: فتلك مسألة الفلسفة. إنّه يعالجها جانبيا بنفس الطريقة التي يحاصر بها «موضوعه» ويتقدم نحوه. وهو لا يجعل التوضيح الأنطولوجي عديم الفائدة بل على العكس من ذلك هو يتطلب هذا التوضيح بخصوص تلك القضايا.

نتيجة لعدم تقبّل علم النفس بشكل حاسم قواعد «الموضوعية» الحقيقية في مجال الإنسان، ولعدم التسليم بأنّ قوانين التبعية الوظيفية هي في ذلك الميدان كيفية لتطويق اللاعقلاني وليس لإلغائه، فإنّه لن [45] يقدّم عن المجتمعات التي يدرسها غير رؤية مجردة وسطحية مقابل الرؤية التي يمكن أن يقدمها التاريخ، وذلك في واقع الأمر هو ما يحدث غالباً. لقد قلنا آنفاً إنّ الفيزيائي يعيّن داخل أنطولوجيا موضوعانية فيزياء لم تعد موضوعانيّة. وقد يجب أن نضيف إنّ الأمر ليس مغايراً بالنسبة إلى عالم النفس، بل إنّه من علم النفس ذاته تعود الابتسارات الموضوعانية لتسكنَ التصورات العامة والفلسفية للفيزيائيين. وإنّه ليدهشنا أن نرى فيزيائياً(**) قد حرر علمه من القوانين الكلاسيكية للآلية والموضوعانية، يستعيد ودون تردد التمييز الديكارتي بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية حالما ينتقل إلى

(*) علينا أن نفهم دون شك: استبعاد اللاعقلانيّ.

(**) أدنغتون (Eddington). انظر بشكل خاص: Arthur Eddington, *Nouveaux sentiers de la science* (Paris: Hermann et cie, 1936).

الإشكال الفلسفي الذي هو إشكال الحقيقة القصوى للعالَم الفيزيائي، وكأنّ نقد المسلمات الآلية داخل العالم الفيزيائي لم يغير شيئاً من طريقة إدراكنا لتأثير ذلك العالم على جسدنا، وكأّن ذلك النقد لم يعد ذا صلاحية عند حدود جسدنا ولم يعد يتطلب مراجعة لبسيكو ـ فيزيولوجيتنا. بالمقابل، يظلّ التخلّي عن رسائم التفسير الآلي في ما يخص تأثير العالَم على الإنسان، ـ حيث هي لم تكفّ مع ذلك عن إثارة صعوبات بيّنة ـ أعسرَ من التخلي عنها في ما يخص التأثيرات الفيزيائية داخل العالم، حيث تمكنت تلك الرسائم باستحقاق ولمدة قرون من الظهور على أنها مشروعة. وذلك لأنّ ثورة الفكر هذه في الفيزياء ذاتها، بإمكانها أن تتمّ ظاهرياً داخل الأطر الأنطولوجية التقليدية، بينما هي في فيزيولوجيا الحواس، تضع موضع نظر وبلا توسيط، فكرتنا الأكثر تأصّلاً عن العلاقات بين الكينونة والإنسان والحقيقة. وحالما نتوقف عن التفكير في الإدراك الحسّيّ على أنّه فعل الموضوع الفيزيائي المحض في الجسد الإنساني، وفي المدرَك [46] على أنّه النتيجة «الداخلية» لهذا الفعل، حينها يبدو أنّ كل تمييز بين الحقيقي والخاطئ، وبين المعرفة المنهجية والاستيهامات، وبين العلم والمخيلة، قد تهاوى. بهذا الشكل تشارك الفيزيولوجيا بأقل همة من الفيزياء في التجديد المنهجي اليومَ، ويحتفظ الفكر العلمي لنفسه فيها أحياناً بأشكال قديمة، ويظل البيولوجيون ماديين أكثر من الفيزيائيين. لكنّهم ليسوا كذلك هم أيضاً إلا كفلاسفة، وبشكل أقل بكثير في ممارستهم كبيولوجيين. وسيتوجّب عليهم أن يحرروا ممارستهم كلياً في يوم ما، وأن يطرحوا بخصوص الجسد الإنساني أيضاً سؤال معرفة ما إذا كان موضوعاً، وفي نفس الآن سؤال معرفة ما إذا كان مع الطبيعة الخارجية في علاقةِ دالّة بمتغير. منذ الآن، ـ وذلك هو الذي ما انفكّ يهمنا ـ، لقد توقفت هذه العلاقة عن مشاركتها الجوهرية للبسيكو ـ فيزيولوجيا، وتوقفت معها كل المفاهيم المتحالفة

معها، ـ مفهوم الإحساس بصفته مفعولاً خاصاً وثابتاً لمثير محدد فيزيائياً، ومن ورائه مفهومَا الانتباه والحكم بصفتهما تجريدين تكميليين، مكلفين بتفسير ما لا يتبع قوانين الإحساس. . .، ففي نفس الآن الذي «تُأمثِل» فيه الديكارتيةُ العالم الفيزيائي معرّفة إيّاه بخصائص داخلية بالتمام، لأنّه قائم في كيانه المحض كموضوع أمام فكر هو ذاته منقّى، فإنّها، شاءت ذلك أم أبت، قد ألهمت علماً للجسد الإنساني يفككه هو أيضاً إلى انشباك سيرورات موضوعية، ويمتد بهذا التحليل عن طريق مفهوم الإحساس حتى «الحياة النفسية». هاتان الأمثلتان متحالفتان ويجب تفكيكهما معاً. ولن نتمكن من وضع حد للوضع المتأزم الذي توجد عليه معرفتنا عندما تعتقد أنّها قائمة على فلسفة تفجرها هي بطرائقها الخاصة إلا بالرجوع إلى الإيمان الإدراكي لتصويب التحليل الديكارتيّ.

لمّا كان الإدراك الحسّي يمنحنا إيماناً بعالم وبنظام ظاهرات طبيعية مترابط ومتصل بشكل صارم، ظننا أنّ هذا النظام بإمكانه [47] احتواء كل شيء بما في ذلك الإدراك الحسي الذي كشف لنا تلك الظاهرات فيه، فنحن لم نعد نعتقد اليوم أنّ الطبيعة نظام متصل من ذلك الجنس، ومن باب أَوْلى لم يعد يخطر لنا أن نفكر في أنّ جُزر «الحياة النفسية» العائمة هنا وهناك فوقها هي مرتبطة سرياً بالأرومة المتصلة للطبيعة. وإذا تتحتم علينا مهمة فهْم ما إذا كان، وبأيّ معنى، ما ليس طبيعة يشكّل «عالَماً»، وبدءاً ما معنى «عالَم» وأخيراً إذا كان ثمّة عالم فما يمكنها أن تكون العلاقات بين العالم المرئي والعالم اللامرئي. أيّاً كانت صعوبة هذا العمل، فإنّما هو ضروريّ إذا كان علينا أن نخرج من التشوش الذي تضعنا فيه فلسفة العلماء. ولا يمكن إنجاز ذلك العمل في جملته من طرف العلماء لأنّ الفكر العلمي يتحرك في العالم ويفترضه بدلاً من أن يتناوله كغرضٍ. لكنّه

ليس غريباً عن العلم ولا ينزّلنا خارج العالم. فعندما نقول مع فلاسفة آخرين إنّ مثيرات الإدراك الحسّي ليست هي أسباب العالم المدرَك بل هي بالأحرى كواشفه ومثيراته، فإنّنا لا نريد القول إنّه بإمكاننا أن ندرك دون جسد بل نحن نريد القول على العكس من ذلك إنّه يجب إعادة النظر في تعريف الجسد كموضوع محض لكي نفهم كيف يمكنه أن يكون هو صلتنا الحية بالطبيعة، ونحن لا نتخذ لنا مُقاماً في عالم من الماهيات، بل إنّنا على العكس من ذلك نطالب بإعادة النظر في التمييز بين الـ**هذا** والـ**ماذا**، بين الماهية وشروط الوجود، مستندين إلى تجربة العالم التي تسبق ذلك التمييز، فالفلسفة ليست علماً لأنّ العلم يعتقد في قدرته على التحليق فوق موضوعه، ويَعتبر التضايف بين المعرفة والكينونة ناجزاً بينما الفلسفة هي مجمل الأسئلة حيث يكون من يسأل هو ذاته من يضعه السؤال موضع تساؤل. لكن فيزياء تعلمت كيف تنزّل عالِم الفيزياء فيزيائياً، وعلم نفس تعلّم كيف [48] ينزّل عالم النفس في العالم الاجتماعي ـ التاريخي قد تخليا عن وهْم التحليق المطلق: إنّهما لا يسمحان فحسب بالتفحص الجذري لانتمائنا للعالم قبل كل علم، إنّهما يوجبانه.

الإيمان الإدراكي والتفكّر.

مناهج **الحجّة** و**المعرفة** التي يبتدعها فكر قائم سلفاً في العالم، ومفهومَا **الموضوع** و**الذات** اللذان يشيعهما، لا تمكننا من فهم ما هو الإيمان الإدراكي، وذلك تحديداً لأنّه إيمان، نعني أنّه تصديق يعرف ذاته في ما وراء الحجج، إنّه ليس ضرورياً، إنّه محبوك بالارتياب، وفي كل لحظة يتهدده اللاإيمان. الاعتقاد والريبة هما ههنا مترابطان شديداً حدَّ وجود أحدهما في الآخر، وبالأخص وجود بذرة لا ـ حقيقة في الحقيقة: فاليقين الذي عندي بأنّني موصول بالعالم بواسطة بصري يعدني مقدماً بشبه عالم من الاستيهامات فيما لو أنني تركت

بصري يهيم حيث يشاء. أن نغمض أعيننا كي لا نرى خطراً يتهددنا، فذلك حسبما يقال، هو عدم الاعتقاد في الأشياء، والاعتقاد في العالم الخاص وحسب. لكن الأصح هو أنّ ذلك يعني الاعتقاد في أنّ الذي يخصنا هو كائن بإطلاق، وأنّ عالماً نجحنا في رؤيته دون خطر هو عالم دون خطر، وبالتالي الاعتقاد الأقصى في أنّ رؤيتنا تتجه إلى الأشياء ذاتها. ولعلّ هذه التجربة تعلّمنا أكثر من أي تجربة أخرى ما يكونه الحضور الإدراكي للعالم: ليس إثباتاً ونفياً لنفس الشيء في ظل نفس العلاقة، وهو ما سيكون محالاً، وليس حكماً إيجابياً وسلبياً، أو كما كنا نقول منذ حين، ليس اعتقاداً وريبة؛ فهذه التجربة قائمة في ما دون الإثبات والنفي، وفي ما دون الحكم،- أي في ما دون الآراء النقدية والعمليات التي تتم لاحقاً،- إنّ تجربتنا الأقدم من كل رأي هي تجربة سكنى العالم بجسدنا وسكنى الحقيقة [49] بكياننا كلّه، دون أن يكون ثمّة اختيار ولا حتى تمييز بين اطمئناننا إلى أنّنا نرى، واطمئناننا إلى أنّنا نرى الحق لأنهما مبدئياً شيء واحد،- هو إذاً الإيمان وليس المعرفة، بما أنّ العالم ليس مفصولاً هنا عن سيطرتنا عليه، وبما أنّه لم يقع إثباته بل هو بالأحرى مسلّم به، ولم تقع تعريته بل هو بالأحرى غير متحجب وغير مدحوض.

إذا كان على الفلسفة أن تحتاز وأن تفهم هذا الانفتاح البدئي على العالم، انفتاحاً لا يقصي تخفياً ممكناً، فإنّه ليس بمقدورها أن تكتفي بتوصيفه، بل عليها أن تقول لنا كيف يكون ثمّة انفتاح دونما إقصاء لتخفّي العالم، وكيف يظل ذلك الانفتاح ممكناً في كل حين مع أنّنا محبوون طبيعياً بالنور. هاتان الإمكانيتان اللتان يحتفظ بهما الإيمان الإدراكي في داخله جنباً إلى جنب، على الفيلسوف أن يفهم كيف أنّ إحداهما لا تلغي الأخرى. وهو لن يتوصّل إلى ذلك إذا ظل وإياهما على نفس الصعيد، متأرجحاً بينهما، قائلاً تارة إنّ

رؤيتي هي للشيء ذاته وتارة أخرى إنّ رؤيتي هي لي، أو هي «في داخلي». عليه أن يتخلى عن هاتين الرؤيتين وأن يمتنع كذلك عن الواحدة كما عن الأخرى، وبما أنّهما غير متماكنتين في حَرْفيتهما، عليه أن يستدعيهما من ذاتهما إلى ذاته،وبما أنّه هو الذي يحملهما، عليه إذاً أن يعرف ما الذي يحفزهما من الداخل، وأن يخسرهما كأمر واقع ليعيد بناءهما كإمكانات تخصه لكي يتعلم من تلقاء ذاته ما الذي تعنيانه حقاً، وهو ما يجعله يكرس ذاته للإدراك الحسّي وللاستيهامات سوياً؛ وباختصار، عليه أن **يتفكّر**. إلا أنّه حالما يقوم بذلك في ما وراء العالم ذاته وفي ما وراء ما لا يكون إلا «فينا»، وفي ما وراء الكائن في ذاته والكائن بالنسبة إلينا، فإنّ بعداً ثالثاً يبدو أنّه ينفتح، بعداً حيث يزول تنافرهما، فبواسطة القلب التفكّري، لن يكون الإدراك والتخيل غير كيفيتين **للتفكير**(*) ولن [50] نحتفظ من الرؤية ومن الإحساس إلا بما يحركهما ويسندهما بلا مشاحّة، أي بالفكر المحض للرؤية وللإحساس، وإنّه لمن الممكن توصيف هذا الفكر عينه، وبيان أنّه مجبول من تعالق وثيق بين استكشافي للعالم وبين الاستجابات الحسية التي يستثيرها ذلك الاستكشاف. سنخضع المتخيل لتحليل موازٍ وسنتبين أنّ الفكر الذي جُبل منه، ليس فكراً للرؤية أو للحس بهذا المعنى الدقيق، وإنّما هو بالأحرى إصرار مسبق على عدم تطبيق بل وحتى على نسيان مقاييس التثبت، وتقييم ما لم تقع رؤيته والذي ما كانت لتقع رؤيته على أنّه «جيد». كذلك تبدو نقائض الإيمان الإدراكي وكأنّها رُفعت، فمن الحقيقي تماماً أنّنا ندرك الشيء ذاته بما أنّ الشيء ليس إلا ما نراه، لكن ليس بالقدرة الخفية لأعيننا: فأعيننا لم تعد فاعل الرؤية،

(*) في الهامش: الفكرانية (فكرةٌ ومحايثةٌ حقيقةٍ).

إنّها أصبحت في عداد الأشياء المرئية، وما نسميه رؤية يناط بقدرة التفكير التي تشهد على أنّ الظاهر قد استجاب هنا لحركات أعيننا طبقاً لقاعدة. الإدراك الحسّي هو فكر الإدراك عندما يكون مفعماً أو راهناً. وعليه، إذا كان الادراك يطال الشيء ذاته، فعلينا القول دون تناقض إنّه صنيعتنا بكامله وإنّه عائد إلينا بتمامه شأنه شأن كل أفكارنا. وإن كان الإدراك مفتوحاً على الشيء ذاته، فإنّه يظل مع ذلك إدراكنا لأنّ الشيء من الآن فصاعداً هو ذلك ذاته الذي نفكر أنّنا نراه، ـ إنّه مفتكَرٌ أو نويما (Noème). ولا يخرج الإدراك الحسّي عن دائرة أفكارنا أكثر مما تفعل المخيلة التي هي كذلك فكر رؤية، لكنّه فكر لا يبحث عن المزاولة وعن الحجّة وعن الملاء، وهو بالتالي يفترض انطلاقاً من ذاته ولا يفكر بذاته إلا جزئياً. وهكذا يصبح الواقع هو المضايف للفكر، ويكون الخيالي داخل نفس المجال هو الدائرة الضيقة لموضوعات الفكر التي لم يقع التفكير بها إلا جزئياً، ولأنصاف الموضوعات أو الأشباح التي لا قوام لها البتة ولا موقع لها يخصها، والتي تضمحلّ أمام شمس الفكر مثلما أبخرة الصباح، إنْ هي إلاّ طبقة لطيفة من اللامفكر فيه بين الفكر وما يفكر به. يحتفظ التفكّر بكل ما في [51] الإيمان الإدراكي: التيقّن بأنّه ثمة شيء ما وثمة العالم وفكرة الحقيقة والفكرة الحق المنعطية. لكن، هذا التيقّن المتوحش الذي هو التيقّن الذهاب إلى الأشياء ذاتها،ـ والذي لا يتلاءم وظاهرة الوهم، ـ يرجعه التفكر إلى ما يريد قوله أو إلى ما يعنيه، يحوله إلى حقيقته هو، يكتشف فيه تطابق الفكر مع الفكر وإذعان الفكر للفكر وشفافية ما أفكر فيه بالنسبة إلي أنا الذي أفكر فيه. الوجود الخام والسابق للعالم الذي كنت اعتقدت أني واجده هناك مسبقاً وأنا أفتح عينيّ، ليس هو غير رمز لكائن هو كائن لذاته حالما يكون لأن كل كيانه هو أن يظهر وبالتالي أن يظّهر لذاته،ـ وهو

الذي يدعى فكراً(*). بالتحويل التفكري الذي لم يعد يسمح إلا بقيام تفكّرات أو فِكَرٍ أو نويماتٍ أمام الذات المحض، نخرج في النهاية من التباسات الإيمان الإدراكي الذي كان يؤمّن لنا مفارقياً الوصول إلى الأشياء ذاتها والولوج إليها عن طريق الجسد، والذي لم يكن يفتحنا على العالم إذاً إلا وهو يحتجزنا داخل سلسلة وقائعنا الخاصة. من الآن فصاعداً يبدو كل شيء واضحاً؛ فخليط الدغمائية والريبية والقناعات العكِرة للإيمان الإدراكي وُضعت موضع شك؛ ولم أعد أعتقد أنّني أرى بعينيّ أشياء خارجية بالنسبة إلي أنا الذي أراها: إنّها ليست خارجية إلا بالنسبة إلى جسدي وليس بالنسبة إلى فكري الذي يحلق فوقه كما فوقها. بل وأكثر من ذلك فأنا لا أستسلم لتأثير هذه البداهة القائلة إنّ الذوات المدرِكَة الأخرى لا يذهبون إلى الأشياء ذاتها وإنّ إدراكهم إنّما يتمّ داخلهم،ـ وهي بداهة تنتهي بالارتداد على إدراكي الخاص، بما أنّني في النهاية «آخَر» في نظرهم وبما أنّ دغمائيتي وهي تشيع عند الآخرين، تعود عليّ كريبية،ـ ذلك أنّه إذا كان من الحقيقي أنّ الإدراك الذي لكلّ واحد منا يبدو وقد نُظر إليه من الخارج محبوساً في ما يشبه الخلوة «من وراء» جسده، فإنّ هذه [52] النظرة الخارجية قد وضعت تحديداً من طرف التفكر في عداد الاستيهامات التي لا قوام لها وفي عداد الأفكار الغامضة: فنحن لا نفكر بفكرة من الخارج [ذلك أنّ] الفكر من حيث الحدّ لا يفكر بذاته إلا داخلياً؛ وإذا كان الآخرون أفكاراً، فإنّهم لا يوجدون بصفتهم هذه خلف أجسادهم التي أراها بل إنّهم كما أنا ذاتي لا يوجدون في أي موقع؛ إنّهم مثلي أنا متكاينون والكينونةَ،

(*) في الهامش: المرور إلى الفكرانية بما هي حل للنقائض. العالمَ عددياً واحد مع فكَرتي ومع فكرةِ الآخرين من حيث هو مثاليّ (مطابقةٌ مثالية في ما دون الكثرة والواحد).

ولا وجود لإشكال التجسد. وفي نفس الوقت الذي يحررنا فيه التفكر من المشكلات الزائفة التي تطرحها تجارب لقيطة وغير معقولة، فإنّه من جهة أخرى يبررها بمجرد تحويل الذات المجسدة إلى ذات ترنسندنتاليّة وتحويل واقع العالم إلى مثالية: كلنا نطال العالم، نفس العالم، وهو كله لكل واحد منا، دون تقسيم ودون هذْر، لأنّه **هو ما** نعتقد أنّنا ندركه، إنّه الموضوع المشترك لكل أفكارنا؛ ووحدته إن لم تكن الوحدة العددية فهي كذلك ليست الوحدة النوعية: إنّها تلك الوحدة المثالية أو وحدة الدلالة التي تجعل مثلث الهنداس هو ذاته في طوكيو وفي باريس، في القرن الخامس قبل الميلاد وفي الحاضر. هذه الوحدة عينها كافية وهي تبطل كل إشكال لأنّ التقسيمات التي يمكننا أن نواجهها بها وكثرةَ مجالات الإدراك والحيوات تظلّ كلاشيء في وجهها وهي لا تنتمي إلى عالم الفكرانية والمعنى، بل وليس لها حتى أن تصاغ أو تتمفصل في أفكار متمايزة، ولأنّنا في النهاية تعرّفنا بواسطة التفكر وفي صلب كل الأفكار المموضَعة والسائخة أو المجسدة على الاظّهار المحض الذي هو اظّهار الفكر لذاته وعلى عالم التطابق الداخلي حيث يندمج دون عسر كل ما لدينا من **حقيقيّ**...

ستكون هذه الحركة التفكرية مقنعة لأول وهلة: إنّها تفرض ذاتها بمعنى ما، إنها الحقيقة ذاتها ولسنا نرى كيف سيمكن للفلسفة أن تستغني عنها. والسؤال يتمثل في معرفة ما إذا كانت توصل الفلسفة إلى برّ الأمان، وما إذا كان عالم الفكر الذي تقود إليه هو حقاً نظام يكتفي بذاته ويضع حداً لكل سؤال. بما أنّ الإيمان الإدراكي هو مفارَقة فكيف [53] سيكون لي أن أظل فيه؟ وإذا لم أبق فيه فماذا يمكنني أن أفعل غير أن أدخل إلى ذاتي وأن أبحث فيها عن موطن الحقيقة؟ أليس من البديهي

إذا كان إدراكي هو فعلاً إدراك للعالم، أنّه عليّ أن أجد في تعاطيّ معه الأسباب التي تقنعني برؤيته وفي رؤيتي معنى رؤيتي؟ فأنا الكائن في العالم، ممّن سأتعلم معنى الكيان في العالم لو لم يكن ذلك مني أنا، وكيف سيكون لي أن أقول إنني في العالم إذا لم أكن أعلم ذلك؟ وحتى دون أن أفترض أنني أعرف كل شيء من تلقاء ذاتي، فمن المؤكد على الأقل أنني من بين أشياء أخرى تعرّفني، معرفة، وهذه الصفة تخصني بكل تأكيد حتى وإن كانت لي صفات أخرى. لا يسعني أن أتخيل العالم يقتحمني أو أنا أقتحمه: فالعالم لا يمكنه أن يقدم ذاته لهذه المعرفة التي أنا إياها إلا بمنحه معنى، إلا في شكل فكر للعالم. إنّ سرّ العالم الذي نبحث عنه لابدّ أن يكون متضمَّنا حتماً في صلتي بالعالم، فكلّ ما أعيشه من حيث هو ما أعيشه، أملك في سري معناه ولولا ذلك ما كنت لأعيشه، وليس بمقدوري أن أبحث عن أيّ معرفة تخص العالم إلا بمساءلة وإيضاح معاشرتي للعالم وبفهم تلك المعاشرة من الداخل. إنّ ما سيجعل دائماً من الفلسفة التفكرية طريقاً يجب اتباعها وليس مجرد نزعة هو أنها صادقة في ما تنفيه: وما تنفيه هو العلاقة الخارجية بين عالم في ذاته وبيني، علاقة مفهومة بوصفها سيرورة من نوع تلك السيرورات التي تتمّ داخل العالم، هو أن نتخيل ولوج العالم إليّ أو على العكس من ذلك تسريح بصري بين الأشياء. لكن تلك الصلة المولدية بيني أنا الذي أدرك وبين ما أدركه، هل تتفهّمها الفلسفة التفكرية على الوجه الأكمل؟ ولأنّه علينا أن نستبعد قطعياً فكرة وجود علاقة خارجية بين المدرِك والمدرَك، هل يجب أن نمر إلى نقيض المحايثة، حتى وإن كانت مثالية وروحية بالتمام، [54] لأقول إنّني أنا الذي أدرك إنّما أنّا فكرُ إدراكٍ وإنّ العالم المدرَك شيء مفكَّر فيه؟ ولأنّ الإدراك ليس دخولاً للعالم فيّ، وهو ليس جابذاً، أيجب إذاً أن يكون نابذاً شأنه شأن فكرة أكوّنها أو دلالة أضفيها بواسطة حكم على مظهر غامض؟ التساؤل الفلسفي والإيضاح الناتج

عنه تمارسهما الفلسفة التفكرية في أسلوب ليس هو وحده الأسلوب الممكن، إنّها تُدخِل فيه مفترضات علينا النظر فيها وتنكشف في النهاية مضادة للإيحاء التفكري. إنّ الفلسفة التفكرية تعتقد أنّه لا يمكنها فهم علاقتنا المولدية بالعالم إلا بـ **تفكيكها** لـ **إعادة تركيبها**، إلا بتكوينها وبصنعها. وتحسب أنّها تحصل على الوضوح بواسطة التحليل، أي إذا لم يكن ذلك في عناصر أبسط، فعلى الأقل في شروط أكثر جوهرية، شروطاً متضمَّنة في الناتج الخام وفي مقدمات ينجم عنها ذلك الناتج كحصيلة، وفي **مصدر للمعنى** يتأتى منه ذلك الناتج(*). من الأساسي إذاً بالنسبة إلى الفلسفة التفكرية أن تعيد تنزيلنا، في ما دون وضعنا القائم، في مركز للأشياء كنّا نصدر عنه لكننا كنا منحرفين عنه، وأن تعيد انطلاقاً منا رسم طريق كانت مرسومة سلفاً منه إلينا: الجهد نفسه نحو المطابقة الداخلية والسعي إلى أن نستعيد بوضوح كل ما نكونه ونفعله معناه أن ما نكونه في نهاية المطاف بوصفنا مطبوعين، نحن نكوّنه بدءاً بفاعلية بوصفنا طابعين، وأنّ العالم ليس موقعنا المولديّ إلا لأنّنا أولاً نحن مهد العالم من حيث إنّنا عقول. إلا أنّه في ذلك، إذا تمسك التفكر بهذه الحركة الأولى وإذا ما نزّلَنا ارتدادياً في عالم أفكارنا المحايث وفي حال وجود بقية يجردها، بوصفها فكرة مشوشة [55] ومشوهة أو ساذجة، من كل قوة اختبارية بالنسبة إليه هو ذاته، فإنه يخطئ مهمته ويخطئ الراديكالية التي هي قانونه: ذلك أن حركة الاستئناف والاسترداد والعودة إلى الذات، والسير نحو المطابقة الداخلية، وحتى الجهد المبذول للتطابق مع طابع هو مسبقاً نحن وهو

(*) في الهامش: فكرة عودة الكامن: فكرة التفكّر الذي يعود على آثار تقوّم ما. فكرة إمكانية داخلية تفتُّقها هو المتقوِّم. فكرة الطابع الذي هو مطبوعه. فكرة الأصيل بصفته جوانياً. إذًا، الفكر التفكريّ هو استباق كل شيء وهو يعمل بكامله متكفلاً بشمولية يزعم أنه هو موجدها. قارنْ: كانط (Kant) إذا كان عالَمٌ يجب أن يكون ممكناً.. فإن هذا التفكر لا يعثر على الأصليّ.

الذي يُفترض أن يبسط أمامه الأشياء والعالم بحيث يكون ذلك الانبساط بالتحديد كعودة أو كاستعادة، كل هذه العمليات الثانوية لإعادة الإنشاء أو الترميم لا يمكن أن تكون من حيث المبدأ صورة مرآوية لتقوّمه الداخلي ولقيامه، مثلما الطريق من ميدان النجمة الباريسيّ إلى كنيسة نوتر دام (Notre-Dame) هي عكس الطريق من كنيسة نوتر دام إلى ميدان النجمة: فالتفكر يسترد كل شيء إلا ذاته بوصفه جهدَ استرداد وهو يوضح كل شيء ما عدا دوره الخاص، فعين الفكر لها هي أيضاً نقطة عماها، لكن لأنّها نقطة عمى الفكر فإنّه لا يستطيع أن يتجاهلها، ولا أن يتعامل مع فعل التفكر ذاته الذي هو من يوقّع شهادة ميلاده كمجرد حالة من عدم الرؤية التي لا تتطلب أي إشارة خاصة. وإذا لم يجهل التفكر ذاته ـ وهو ما سيكون ضد التعريف ـ، فإنّه لا يستطيع أن يزعم بسط نفس الخيط الذي قد كان يكون الفكر بسطه أولاً، ولا أن يكون الفكرَ الذي يعود إلى ذاته فيّ ما دمت أنا تحديداً الذي أتفكر، بل إنّه يجب أن يظّهَر كمسيرة نحو ذات مجهولة، نداء إلى ذات مجهولة، وحتى تيقنه من الالتقاء بطابع كليّ لا يمكنه أن يأتيه من أي اتصال مسبق به طالما أنّه بالتحديد مازال جهلاً، إنّه يستحضره ولا يتطابق معه ولا يمكن أن يأتيه إلا من العالم أو من أفكاري من حيث إنّها تكوّن عالماً، ومن حيث إن تماسكها أو خطوط إفلاتها تؤشر في ما دونه هو ذاته على محلّ مضمر مازلت لم أتطابق معه بعد. من حيث يكون التفكّر جهداً لتأسيس العالم الموجود على **فكرة** للعالم، يستوحي في كل لحظة من الحضور المسبق للعالم الذي هو تابع له ويستمد منه كل طاقته .وعندما يبرر كانط كل إجراء في **تحليليته**⊕ بالعبارة الشهيرة: «إذا كان لعالم أن يكون ممكناً»، فإنّه يشدد [56]

⊕ المقصود هو التحليلية الترنسندنتالية، وهي القسم الأول الذي يأتي تالياً للاستطيقا الترنسندنتاليّة من **نقد العقل المحض** لإمانويل كانط.

على أن خيطه الهادي إنّما تأتى له عن طريق الصورة غير التفكّرية للعالم وعلى أنّ ضرورة الإجراءات التفكرية منوطة بفرضية «عالَم» وأنّ فكرة العالم التي تكفلت **التحليلية** بكشفها، ليست هي الأساس بقدر ما هي التعبيرة الثانية نتيجة أنّه كان ثمة بالنسبة إليّ تجربة عالم. بصيغة أخرى أنّ الإمكانية الداخلية للعالم كفكرة تستند إلى حقيقة أنّه يمكنني أن أرى العالم، أي إنّها تستند إلى إمكانية من صنف مغاير، إمكانية كنا رأينا أنّها تقارب المحال. إنّه باستنجاد خفي ودائم بهذا الممكن ـ الممتنع يمكن للتفكر أن يتوهم كونه عودة إلى ذاته وأن يقيم في المحايثة، ويمكن لقدرتنا على العودة إلى ذواتنا أن تقاس تدقيقاً بقدرة على الخروج منها، قدرة لا هي أقدم ولا هي أحدث من القدرة الأولى بل هي مرادفة لها بالتمام. كامل التحليل التفكري ليس خاطئاً إلا أنّه ما يزال ساذجاً طالما أنّه يخفي عن ذاته دافعه الخاص، وطالما أنّه من أجل إنشاء العالم يجب امتلاك مفهوم العالم من حيث هو قائم سلفاً، وبهكذا شكل يتخلف الإجراء عن ذاته مبدئياً. قد نجيب أن الفلسفات التفكرية الكبرى تعرف ذلك جيداً مثلما تُبين ذلك العودة إلى الفكرة الصادقة المعطاة عند سبينوزا أو الرجوع الواعي تماماً إلى تجربةٍ ما قبل ـ نقدية للعالم لدى كانط، لكن دائرة اللامتفكَّر والتفكّر هي في هذه الفلسفات مقصودة، وأنّنا نبدأ باللامتفَكَّر لأنّه يجب أن نبدأ، لكن فضاء الفكر الذي افتتحه التفكر يضم كل ما يجب لعرض فكر البداية المشوّه، وأنّ فضاء الفكر هذا ليس غير السلّم الذي نسحبه نحونا بعد أن نكون تسلقنا. . . لكن إذاً كان الأمر كذلك فإنّه لم يعد ثمة فلسفة تفكرية إذ لم يعد ثمة أصليّ ومشتق، بل ثمة فكر دوريّ يكون فيه الشرط والمشروط، التفكر واللامتفكَّر في علاقة متبادلة إن لم تكن [57] متناظرة، وحيث تكون النهاية في البداية بمثل ما تكون البداية في النهاية. ونحن لا نقول شيئاً آخر، فالملاحظات التي كنّا أبديناها بإزاء التفكر لم تكن موجهة أبداً لتجريده من أهليته لصالح اللامتفكَّر أو

الذي بلا توسيط (الذي لا نعرفه إلا من خلاله). ولا يتعلق الأمر بوضع الإيمان الإدراكيّ موضع التفكر وإنّما على العكس من ذلك، بالتمسك بالوضع في جملته والذي يتضمن إحالة أحدهما على الآخر، فما هو معطى ليس عالَماً غليظاً وأكمد أو عالم فكرٍ مطابق، إنّه تفكّرٌ يعود على سِمك العالم ليضيئه لكنّه لا يعيد إليه بعد ذلك إلا نوره الخاص.

بقدر ما هو حقيقيّ أنّه لا يمكنني الخروج من التحيّرات التي يوقعني فيها الإيمان الإدراكي إلا بالتوجه إلى خبرتي بالعالم، وإلى ذلك الاختلاط بالعالم الذي يتجدد عندي كل صباح مذ أفتح عينيّ، وإلى تيار الحياة الإدراكية هذا الذي بيني وبين العالم والذي لا يكف عن الخفقان صباحَ مساءَ،والذي يجعل أفكاري الأكثر سرية تغير عندي ملمَح الوجوه والمناظر، كما بالمقابل تساعدني الوجوه والمناظر تارة وتهددني طوراً بما تبثه في حياتي من الكيفية التي أكون بها إنساناً، ـ بقدر ما هو أكيد أنّ العلاقة بين فكر وموضوعه وبين **الكوجيتو** و**الفكرة** لا تحتوي لا على الكل ولا حتى على الأساسي من تعاطينا مع العالم، تلك العلاقة علينا إعادة تنزيلها في علاقة بالعالم أكثر خفاء، في دربة على العالم تقوم عليها تلك العلاقة، دربة تكون مقدودة دوماً سلفاً عندما يتدخل العوْد التفكريّ. هذه العلاقة عينها والتي سنسميها انفتاحاً للعالم، نحن سنخطئها لحظة يحاول الجهد التفكريّ القبض عليها، وسنقدر في نفس الآن على حدْس الأسباب التي تمنعه من النجاح في مسعاه، وعلى حدس السبيل التي كانت ستوصلنا إليها. إنّني أرى وأحس، ومن اليقينيّ أنّه [58] لأتأكد مما هي الرؤية ومما هو الإحساس، عليّ أن أتوقف عن مصاحبة الرؤية والإحساس في المرئي والمحسوس حيث يرتميان، وأن أؤمّن في ما دونهما هما ذاتهما مجالاً لا يشغلانه، مجالاً منه يصبحان قابلين للفهم وفق معناهما وماهيتهما. أن أفهمهما معناه أن

أعلقهما بما أن الرؤية الساذجة تسكنني جميعي، وأنّ الانتباه الذي ينضاف إليها يطّرح شيئاً من هذه الهبة التامة وخاصة بما أنّ الفهم هو ترجمة معنى سجين بدءاً في الشيء وفي العالم ذاته، ترجمة ذلك المعنى إلى دلالات جاهزة. لكن هذه الترجمة تهدف إلى التعبير بأمانة عن النص، أو بالأحرى، المرئي والتوضيح الفلسفي للمرئي ليسا متحاذييْن تحاذي مجموعتيْ علامات، مثل نص وترجمته إلى لسان آخر، فلو كان المرئي نصاً لكان نصاً غريباً منعطى لنا جميعنا مباشرة بحيث لن نكون مضطرين إلى ترجمة الفيلسوف وبإمكاننا مكافحة النص بهذه الترجمة، والفلسفة من ناحيتها هي أكثر وأقل من ترجمة، هي أكثر لأنّها هي وحدها تقول لنا ما يريد النص قوله، وهي أقل لأنّها لا يمكن استخدامها ما لم نتوفر على النّص. وبالتالي، لا يعلّق الفيلسوف الرؤية الخام إلا ليجعلها تمرّ إلى مجال المعبَّر عنه: إنّها تظل نموذج أو مقياس المعبَّر عنه، وعليها يجب أن تفتح شبكة الدلالات التي تنظمها الفلسفة من أجل استعادة الرؤية. ليس للفيلسوف إذاً أن **يفترضه معدوماً** ما كانت وقعت رؤيته أو الإحساس به، وليس له أن يعوض الرؤية أو الإحساس ذاتيهما بـ «فكر الرؤية أو الإحساس» وفق العبارة الديكارتية، فكراً لا يُعدُّ عتيداً إلا لأنّه لا يسلّم بشيء بخصوص ما هو كائن فعلياً، إلا لأنّه يتحصّن في اظّهار موضوع التفكير للفكر، ومن هناك، بالفعل يستمد مناعته. [59] اختزال الإدراك في فكر الإدراك بحجة أنّ المحايثة وحدها هي المؤكدة، معناه التأمين ضد الشك، تأميناً ما ندفعه له أبهظ من الخسارة التي عليه أن يعوضنا عنها: إذ ذلك معناه التخلي عن فهم العالم الفعلي والمرور إلى ضرب من اليقين الذي لن يعيد لنا البتة «ثمة» العالم، فإمّا أنّ الشك ليس غير حالة من التمزق والغموض وحينئذ لا يعلمني شيئاً، ـ أو، إذا علمني شيئاً فلأنّه متعمّد ومكافح ومنهجيّ وحينئذ هو فعل، وبالتالي حتى وإن فُرض عليّ وجوده

لاحقاً كحد للشك، وكشيء ما ليس عدماً، فإنّ هذا الشيء هو من قبيل الأفعال التي أنا محبوس فيها من الآن فصاعداً. وهْمُ الأوهام هو أن نعتقد في هذه اللحظة أنّنا لم نكن في الحقيقة واثقين أبداً إلا من أفعالنا وأنّ الإدراك كان دائماً تفحّصاً يقوم به الفكر، وأنّ التفكر هو الإدراك عائداً على ذاته فحسب، وهو قلب معرفة الشيء إلى معرفة الذات التي قُدّ منها الشيء، وهو انبثاق «رابط» قد كان هو الرابطة ذاتها. هذه «الروحانية» الديكارتية، هذه **المماهاة** بين الفضاء والفكر والتي نعتقد أنّنا نبرهن عليها بقولنا إنّ الموضوع «البعيد» هو بكل بداهة ليس بعيداً إلا من خلال علاقته بموضوعات أخرى أكثر «بعداً» أو «أقل بعداً»، ـ هذه المماهاة التي لا تنتمي بشكل مخصوص إلى أيّ موضوع، **وتكون** الحضور اللاموسوط للفكر في الموضوعات جميعاً والتي تعوض في نهاية المطاف انتماءنا للعالم بتحليق فوق العالم، ـ لا تحوز بداهتها الظاهرية إلا من مصادرة ساذجة جداً (وهي التي أوحى لنا بها العالم فعلاً)، مصادرة تبعاً لها يكون دائماً **نفس** الشيء هو الذي أفكر به عندما يتحول انتباه الفكر ويعود من تلقاء ذاته إلى ما يشرطه: اعتقاد راسخ مستمَدّ من التجربة الخارجية، حيث أنا واثق فعلاً من أنّ الأشياء تحت ناظريّ تظل هي [60] **ذاتها** فيما أنا أقترب منها لأتفحصها بشكل أفضل، لكن لأن اشتغال جسدي كإمكان لتغيير زاوية النظر، سواء كان «جهاز رؤية» أو علماً مترسباً لـ«زاوية النظر» إنّما يؤكد لي أنّني أقترب من نفس الشيء الذي كنت رأيته منذ قليل من مسافة أبعد. إنّها الحياة الإدراكية لجسدي هي التي تدعم هنا وتضمن البلورة الإدراكية، وبعيداً من أن تكون هي نفسها معرفة للعلاقات داخل العالم أو بين الموضوعات، علاقات بين جسدي والأشياء الخارجية، فإنّها مفترضة مسبقاً في كل مفهوم للموضوع وهي التي تنجز الانفتاح الأول على العالم: إنّ قناعتي بأنّني أرى الشيء ذاته لا **تنتج** عن السبر الإدراكيّ، إنّها ليست

كلمة لتسمية الرؤية عن قرب بل على العكس من ذلك هي التي تمنحني مفهوم «أقرب» و«أفضل» نقطة للمشاهدة ولـ «الشيء ذاته». إذاً، وقد تعلّمنا بالتجربة الإدراكية ما معنى أن «نرى جيداً» الشيء، وأنّه يجب ويمكن من أجل الوصول إلى تلك الرؤية الجيدة أن نقترب منه، وأنّ المعطيات الجديدة التي وقع هكذا اكتسابها هي تعيينات **لذات** الشيء، فإنّنا ننقل إلى الداخل هذا اليقين ونلجأ إلى وهم «إنسان صغير داخل الإنسان»، وكذلك نصل إلى الاعتقاد بأنّ التفكر بالإدراك هو الكشف في **الشيء المدرَك والإدراك اللذيْن يظلان كما كانا**، عن الذات الحقيقية التي تسكنهما والتي كانت تسكنهما دوماً. وفي الواقع قد يتوجّب عليّ أن أقول إنّه كان ثمة ههنا شيء مدرَك وانفتاح على هذا الشيء، شيئاً وانفتاحاً حيّدهما التفكر وحوّلهما إلى إدراك ـ مفتكَر وإلى شيء مدرَك في إدراك مفتكَر، وإنّ الاشتغال التفكريّ، مثله مثل اشتغال الجسد المستكشِف، يستخدم قدرات مبهمة بالنسبة إلي، يتخطى دورة المدة التي تفصل الإدراك الخام عن التفحص التفكريّ، ولا يحفظ طيلة هذا الوقت دوام المدرَك ودوام الإدراك تحت نظر الفكر، إلا لأّن تفحصي الذهني وحالات فكري تواصل «الأنا أستطيع» العائد إلى استكشافي الحسي والجسدي. تأسيس الاستكشاف الجسدي على التفحص الذهني، [61] وتأسيس الإدراك الفعلي على ماهية الإدراك مثلما تظّهر للتفكر هو نسيان التفكر ذاته بما هو فعل استعادة مخصوص. بعبارة أخرى نحن نستشف وجوبَ عملية مغايرة للقلب التفكري وأعمق منه، وجوبَ ضرب من **تفكّر تضافريّ** سيأخذ في الحسبان كذلك، ذاته والتغييرات التي يجريها على المشهد، وبالتالي لن يغفل الشيء والإدراك الخاميْن، وفي نهاية المطاف لن يلغيهما ولن يقطع الروابط العضوية بين الإدراك والشيء المدرَك بواسطة فرضية عدم وجود، وسيضطلع على العكس من ذلك بمهمة التفكير بهما، وبالتفكر بتعالي العالم

بوصفه تعالياً، وبالحديث عنه ليس وفق قانون دلالات الكلمات، دلالات ملازمة للغة السارية، وإنّما بجهد، لعله عسير، يستعمل الكلمات لتعبّر في ما وراء ذاتها عن صلتنا الخرساء بالأشياء حين لم تكن متفقاً عليها بعدُ. إذاً، إذا لم يكن للتفكر أن يَفترض انطلاقاً مما يجده، وأن لا يُلزم نفسه بأن يضع في الأشياء ما سيتظاهر لاحقاً بأنّه وجده فيها، عليه ألاّ يعلّق الإيمان بالعالم إلا لكي **يراه** ولكي يقرأ فيه الطريق التي سلكها وهو يصير عالماً بالنسبة إلينا، وأن يبحث فيه هو ذاته عن سر رابطتنا الإدراكية به، وأن يستخدم الكلمات **لقول** هذه الرابطة القبمنطقية وألاّ يستخدمها طبقاً لدلالتها المقررة سلفاً، وأن يغوص في العالم عوض النظر إليه من علٍ وأن ينزل إليه كما هو بدل الصعود باتجاه إمكانية مسبقة للتفكير به، ـ إمكانية كانت ستفرض عليه مسبقاً شروط تحكّمنا به ـ، وأن يسائله وأن يلج غابة المرجعيات التي يثيرها فيه تساؤلنا، وفي نهاية المطاف أن يجعله يقول ما كان في صمته **يودّ قوله**... نحن لا نعرف، لا ما هو تحديداً نظام العالم وانسجامه اللذيْن نستسلم إليهما بهذا الشكل ولا نعرف بالتالي ما ستنتهي إليه المغامرة ولا حتى إن كانت ممكنة حقاً. [62] إلا أنّ الخيار هو بينها وبين دغمائية تفكّرٍ نعرف جيداً إلى أين تتجه بما أنّه معها تنتهي الفلسفة لحظة تبدأ، ولهذا السبب ذاته هي لا تمكّننا من فهم غموضنا الخاص.

إن فلسفة تفكرية، بصفتها شكاً منهجياً واختزالاً للانفتاح على العالم إلى «أفعال روحية» وإلى علاقات داخلية بين الفكرة وما تتمثله، هي غير وفية ثلاث مرات لما تطرح على نفسها توضيحه: هي غير وفية للعالم المرئي ولمن يراه ولعلاقاته بـ «الرائين» الآخرين. أن نقول إنّ الإدراك هو وكما كان دائماً «تفحصاً فكرياً»، معناه تعريفه ليس بما يقدمه لنا وإنّما بما فيه **يقاوم** فرضية **عدم الوجود**،

معناه المماهاة دفعةً بين الإيجابي وسلب السلب وإلزام البريء بتقديم حجة عدم جرمه، وإرجاع صلتنا بالكينونة مقدَّماً إلى عمليات استدلاليّة بها نقاوم الوهم وإرجاع الحقيقي إلى المظنون والواقعي إلى المحتمَل. أبسط أمر، غالباً ما وقعت ملاحظته[3] وهو أن تكون المخيلة الأكثر قرباً من الواقع والأكثر تطابقاً مع سياق التجربة لا تقدمنا خطوة باتجاه «الواقع» وننسبها مباشرة إلى المتخيل، وبالعكس، إنّ صوتاً ما مفاجئاً وغير منتظر إطلاقاً يقع إدراكه دفعة واحدة كواقع مهما كان وهَنُ صِلاته بالسياق، مثل هذا الأمر يفرض فكرة أنّ القضية بخصوص «الواقعي» و«الخيالي» تتعلق بـ«نظامين» و«ركحيْن» أو «مسرحين»، ـ مسرح المكان ومسرح الأشباح ـ، اللذيْن رُكّباً فينا قبل أفعال التمييز التي لا تتدخل إلا في الحالات المبهمة وحيث يتنزل ما نحياه من تلقائه خارج كل مراقبة لمعيار اليقين. أن تصبح المراقبات ضرورية أحياناً وتؤدي إلى أحكامٍ واقع [63] تصوِّبُ التجربةَ الساذجةَ فإن ذلك لا يدلل على أن أحكاماً مِن هذا القبيل هي الكائنة في مصدر هذا التمييز أو هي التي تنشئه، وهي لا تعفينا بالتالي من فهمه كما هو. وإذا ما فعلنا ذلك فإنّه ليس لنا إذاً أن نعرّف الواقعي بانسجامه والخيالي بتنافره أو ثغراته: الواقعي منسجم ومحتمل لأنّه واقعي وهو غير واقعي لأنّه منسجم؛ والخيالي متنافر وغير محتمل لأنّه خياليّ وهو غير خياليّ لأنّه متنافر. إنّ أقل قدر من المدرَك يدمج الخيالي مباشرة في «المدرَك» والاستيهام الأكثر احتمالاً ينساب على صفحة العالم؛ إنّه هذا الحضور الذي هو حضور العالم جملة في انعكاس ما، وغيابه النهائي في الهذيانات الأثرى والأشد انتظاماً هو الذي ينبغي فهمه، ذلك أنّ هذا الفرق بين الواقعي

(3) من طرف سارتر ولاسيما في مؤلفه: Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination* (Paris: Gallimard, 1940).

والخيالي ليس فرقاً يمتد من الأكثر إلى الأقل. من الحقيقي أنّ هذا الفرق يتيح فرصة الزلل أو التوهم ونتأدى من ذلك أحياناً إلى أنه لا يمكنه إذاً أن يكون طبيعياً، وأنّ الواقع هو على كل حال ليس إلا المحالَ الأقلّ أو الاحتمال الأكثر. وذلك إنّما يعني التفكير في الحقيقي بواسطة الخاطئ وفي الإيجابي بواسطة السلبي، وبالتالي توصيف تجربة انقشاع الوهم توصيفاً سيئاً وهي التي نتعلم فيها معرفة هشاشة «الواقع». ذلك أنّه عندما يتبدد وهم وعندما يتفجر مظهر فجأة فإنما يكون ذلك دوماً لصالح مظهر جديد يحمل على عاتقه الوظيفة الأنطولوجية للأول. لقد كنت اعتقدت أنني أرى على الرمل قطعة خشب صقلها البحر، ولكنّها **كانت** صخرة صلصالية. إنّ تفجّرَ وتلفَ المظهر الأول لا يسمحان لي من الآن فصاعداً بتعريف «الواقع» على أنه مجرد محتمَل بما أنهما **ليسا غير اسم آخر للاظّهار الجديد** الذي يجب أن يحضر إذاً في تحليلنا **لانقشاع الوهم.** وانقشاع الوهم ليس خسارة لبداهة إلا لأنّه حصول على **بداهة أخرى.** إذا ما ذهبت للقول نتيجة التزام الحذر إن هذه البداهة «في حد ذاتها» مشكوك فيها أو [64] هي محتمَلة وحسب (في حد ذاتها، بمعنى: بالنسبة إلي، منذ حين عندما كنت سأقترب أكثر مما حسبته قطعة خشب أو عندما كنت سأنظر بشكل أفضل)، فإنّ ذلك لا يمنع من أنّه في اللحظة التي أنا أتكلم فيها هي تنعطي على أنها «واقعية» خارج كل منازعة وليس على أنها «ممكنة جداً» أو محتمَلة، وإذا ما انفجرت هي بدورها لاحقاً فإنّ ذلك لن يكون إلا تحت مدِّ «واقع» جديد. ما يمكن أن أنتهي إليه من انقشاعات الوهم هذه أو من هذه الخيبات هو إذاً أن «الواقع» قد لا ينتمي نهائياً إلى أي إدراك خاص، وبهذا المعنى هو **دائماً أبعد،** لكن ذلك لا يبيح لي قطع أو إغفال الرابطة التي تصل الإدراكات الواحد تلو الآخر بالواقع، فالرابطة لا يمكن أن تنفصم مع هذا الإدراك دون أن تكون توطدت بدءاً مع الإدراك اللاحق بحيث

إنه لا وجود لـ **مَظهر** دون **اظّهار** وأن كل **مَظهر** هو نسخة **لاظّهار**. وأن معنى «الواقع» لم يُختزل في معنى «المحتَمل» وأنّه على العكس من ذلك، «المحتَمل» يوحي بتجربة نهائية لـ «الواقع»، تجربة تاريخ حلولها هو المؤجل وحسب. في مواجهة مظهر إدراكيّ نحن لا نعرف وحسب أنّه يمكن أن «ينفجر» لاحقاً وحسب، بل نحن نعرف أيضاً أنّه لن ينفجر إلا لأنّه قد عُوِّض جيداً بآخر بحيث لن يظل له أي أثر، وأنّنا نبحث دون جدوى في هذه الصخرة الطباشيرية عما **كان** منذ حين قطعة خشب صقلها البحر. إنّ كل إدراك متغير وهو محتَمل وحسب أو هو إن شئنا ليس سوى **رأي**؛ لكن ما ليس هو الرأي وما يثبته كلّ إدراك حتى وإن كان إدراكاً خاطئاً هو انتماء كل تجربة إلى نفس العالم وتساوي قدراتها في إظهاره بصفتها **إمكانات لنفس العالم**. وإذا ما حلّت الواحدة محل الأخرى بالتمام، ـ إلى حد أننا لن نجد أثراً بعد لحظة للوهم، ـ فذلك تحديداً لأنّها ليست فرضيات متعاقبة تلامس كينونة لا تطالها المعرفة، ولكنّها منظورات [تفتح] على نفس الكينونة المألوفة التي نعلم أنّها لا تقدر على استبعاد واحدة دون أن تستوعب الأخرى، وأنّه مهما يكن من أمر فإنّما تظل هي خارج [65] المنازعة. ولأجل ذلك فإنّ الهشاشة ذاتها التي هي هشاشة مثل هذا الإدراك والتي يشهد عليها تشظّيه وتعويضه بإدراك آخر، لا تتيح لنا أن نمحو من الإدراكات جميعها علامة «الواقع» بقدر ما تجبرنا على أن نمنحها لها جميعها وأن نتعرف فيها جميعها عن تنويعات لنفس العالم وألاّ نعتبرها في نهاية المطاف وكأنّها خاطئة جميعها، وإنّما على أنها «صادقة جميعها»، لا على أنّها إخفاقات مكرورة في تحديد العالم وإنّما على أنّها مقاربات متدرجة له. إنّ كل إدراك يتضمن إمكانية تعويضه بآخر، وبالتالي هو يشمل ضرباً من التنكّر للأشياء، لكن ذلك يعني أيضاً أنّ كل إدراك هو نهاية مقاربة وسلسلة من «الأوهام» التي لم تكن مجرد «أفكار» وحسب بالمعنى الحصريّ

الكائن لذاته ولما هو «موضوع تفكير وحسب»، وإنّما هي إمكانات قد يكون بإمكانها أن تكون إشعاعات لهذا العالم الوحيد «الكائن». . .» ـ وبصفتها هذه فإنّها لا ترتد البتة إلى العدم أو إلى الذاتية وكأنّها لم تكن قد اظّهرت أبداً، بل هي بالأحرى «مشطوبة» أو «مضروب عليها» من قِبَل الواقع «الجديد» مثلما يقول هوسرل. الفلسفة التفكرية لم تكن على خطإ في اعتبارها الخطأ كحقيقة مبتورة أو جزئية: لكن عيبها بالأحرى هو في جعلها الجزئي وكأنّه لم يكن إلا غياباً فعلياً للكُلّ الذي لا يحتاج أن نعيره اهتماماً، مما يؤدي في النهاية إلى إقصاء كل قِوام خاص بالمظهر الذي تدمجه مقدماً في الكينونة وتنزع عنه، بصفته جزئياً، مؤدى حقيقته، وتُواريه في مطابقة داخلية حيث تتوحد الكينونة وعلل الكيان. إنّ المسيرة نحو المطابقة والتي تشهد عليها وقائع انقشاع الأوهام ليست عودة فكر مطابق إلى ذاته، فكراً قد غرب عن النظر بشكل غامض ـ ولا هي من جهة أخرى تقدم أعمى للاحتمال القائم على عدد العلامات والتوافقات ـ، بل هي الامتلاك المسبق لكلٍّ كائن هنا من قبْل أن نعرف كيف ولماذا، كلا ليست تحققاته، إطلاقاً، هي ما كنا سنتخيل أن تكونه، [66] ومع ذلك هو يشبع انتظاراً سرياً لدينا طالما أنّنا نعتقد فيه بلا كلل.

سنجيب دون شك بأنّه إذا ما أردنا أن ننقذ ما هو أصيل في «العالم» بما هو غرض قبْمَوضوعيّ، فإنّنا نرفض أن نجعل منه المضاف المحايث لفعل روحيّ، للنور الطبيعي، وأنّ انفتاح إدراكي على العالم لم يعد بإمكانه أن يَنتج إلا عن ترتيب مسبق منه أسجّل نتائج، وعن غائية أخضع لقانونها خضوعي لقانون كل أعضائي، وفضلا عن ذلك، فإنّ هذه الانفعالية بمجرد أن تندس بداخلي، ستفسد فيه كل شيء عندما سأنتقل وجوباً إلى مجال الفكر ويكون عليّ أن أفسر كيف أفكر في إدراكاتي: فإمّا أن أعيد في هذا

المستوى تثبيت الاستقلالية التي تخليت عنها في مستوى المدرَك، لكن حينئذ لا نرى كيف سيستطيع هذا المفكر النشيط أن يتمكّن من علل إدراكٍ أعطي له جاهزاً، وإمّا كما عند مالبرانش، تستولي الانفعالية على ذلك المفكّر أيضاً ويفقد كما الإدراك كل نجاعة خاصة، ويكون عليه أن ينتظر نوره من سببية تعمل فيه من دونه، مثلما لا يحصل الإدراك على نوره إلا بواسطة لعبة قوانين اتحاد النفس والجسد، وتبعاً لذلك فإنّ تمكّن الفكر من ذاته ونور المعقول يصبحان لغزاً مبهماً داخل كائن يقوم الحقيقي بالنسبة إليه في طرف ميل طبيعي، حقيقيا مطابِقاً للنظام المسبق الذي وفقه يعمل فكر ذلك الكائن، وليس **حقيقة** وتطابقاً بين الذات وذاتها وليس نوراً... من المؤكد فعلاً أنّ كل محاولة لوصل انفعال ما بفعل ما، تنتهي إمّا إلى سحب الانفعال على المجموع وهو ما يعني انفصالنا عن الكينونة بما أنه، ونتيجة انعدام اتصال بيني وبين ذاتي أكون في كل عملية معرفية مستسلماً لتنظيم لأفكاري التي تكون مقدماتها محجوبة عني، ولإنشاء ذهنيّ مُنعَطٍ لي كواقعة، وإمّا إلى بعث الفعل في المجموع. ههنا [67] تخصيصاً يكمن عيب الفلسفات التفكرية التي لا تذهب إلى أقصاها والتي تضيف بعد أن تكون حددت متطلبات الفكر، أنّ هذه المتطلبات لا تفرض قانوناً على الأشياء، بل هي تستدعي نظاماً للأشياء ذاتها لن يقدر إلا على تلقي قواعد خارجية نتيجة تعارضه مع نظام أفكارنا. إلا أنّنا لا نواجه نوراً باطنياً بنظام للأشياء في ذاتها لن يقدر هذا النور على ولوجه. ولا يمكن أن يتعلق الأمر بوصل الانفعال إزاء متعال بفعل فكر محايث، وإنّما يتعلق الأمر بإعادة النظر في مفهوميْ الفاعل والمنفعل المترابطيْن بشكل لا يضعاننا فيه إزاء نقيضة فلسفة تعتبر الكينونة والحقيقة، لكنها لا تقيم اعتباراً للعالم وفلسفة تعتبر العالم، لكنّها تقتلعنا من الكينونة ومن الحقيقة، فالفلسفة التفكرية تستعيض عن «العالم» بـ«الكائن ـ المفكَّر به». وإنه

لا يمكننا مع اعترافنا بهذا النقص أن نبررها رغم كل شيء بالنتائج الواهية لضبط خارجي لأفكارنا، ذلك أنّ ليس هذا هو البديل إلا من وجهة نظر فلسفة تفكرية، وأنّ ما نسائله نحن هو التحليل التفكري. إنّ ما نقترحه ليس هو إيقاف الفلسفة التفكرية بعد أن انطلقنا مثلها، فذلك مستحيل، ـ وبكل الاعتبارات، فإنّ فلسفة التفكر الشامل تذهب بعيداً فيما يبدو لنا، حتّى وإن كان يكون ذلك من حيث إنّها تطَوّق ما يقاومها من تجربتنا ـ بل إنّ ما نقترحه هو أن ننطلق انطلاقة مغايرة.

لكي نرفع كل التباس بخصوص هذه النقطة، لنقل مجدداً إنّنا لا نؤاخذ الفلسفة التفكرية وحسب على تحويلها العالم إلى نُويِمَا، وإنّما كذلك على تشويهها كينونة «الذات» المتفكرة بإدراكها كـ«فكر»، وفي الأخير لجعلها علاقة الذات بغيرها من«الذوات» غير مفهومة في العالم المشترك بينها، فالفلسفة التفكرية تنطلق من هذا المبدأ القائل [68] إنّه إذا كان لإدراك ما أن يكون إدراكي، فعليه أن يكون منذ الآن واحداً من«تصوراتي»، بعبارة أخرى، أن أكون، بصفتي «فكراً»، ذاك الذي يقوم بالربط بين الوجوه التي يظهر بها الموضوع ومن يقوم بتوليفها في موضوع، فالتفكر أو العودة إلى الداخل ما كانت لتغيّر الإدراك بما أنّها كانت ستقتصر على تخليص ما كان يشكل مباشرة هيكل أو مَفصل الإدراك، وأنّ الشيء المدرَك ما لم يكن **لاشيئاً** هو مجموع عمليات الربط التي يحصيها الفكر ويوضّحها. وإنّا بالكاد نستطيع أن نقول إنّ النظرة التفكرية تتلفت عن الموضوع باتجاهي بما أنّني بصفتي فكراً، أنا من يجعل ثمة مسافة، وبعامة علاقة ما، بين نقطة وأخرى من الموضوع. إنّ الفلسفة التفكرية تقلب انقلاب عين ودفعة واحدة العالم الفعلي إلى مجال ترنسندنتاليّ، وتكتفي بإعادة وضعي في مصدر مشهد لم أتمكن البتة من أن يكون لي إلا لأنّني

ودون علمي كنت نظّمته. إنّ ما تقوم به وحسب هو أن أكون في الوعي ما كنته دائماً وأنا شارد الذهن، وأن أمنح اسماً لبُعد قائم خلفي ولعمق منه كانت رؤيتي تأتت فعلياً من قبل. بالتفكر، يعثر **الأنا** الضائع في إدراكاته على ذاته بعثوره على إدراكاته بصفتها أفكاراً. لقد كان الأنا يعتقد أنّه هجر ذاته لأجْلها وأنّه انبسط فيها، فإذا به يكتشف أنّه لو كان قد هجر ذاته فإنّ تلك المدركات ما كانت لتكون، وأّن انبساط المسافات والأشياء نفسه لم يكن إلا «المظهر الخارجي» لصلته الحميمة بذاته، وإنّ انبساط العالم قد كان التفاف فكر على ذاته، فكراً لا يفكر في أي شيء كان إلا لأنّه يفكر بذاته بدءاً.

بمجرد أن نستقر فيه يكون التفكر موقفاً فلسفياً حصيناً، وكل عائق وكل مقاومة لممارسته لا تقع معاملتهما دفعة واحدة على أنّهما معارضة من طرف الأشياء، وإنّما على أنهما مجرد حالة من غياب الفكر، وفزْراً في النسيج المتصل لأفعال الفكر، فزراً لا يقبل التفسير، لكن ليس لنا ما نقوله بشأنه بما أنّه حرفياً لا شيء. لكن، [69] هل علينا أن ندخل في التفكر؟ في الفعل الاستهلاليّ للتفكر يتخفى قرار لعب مضاعف، قراراً متى كُشف ينزع عنه بداهته الظاهرية؛ إنّ الكذبة الفلسفية قد تمّت دفعة واحدة وثمنها بدءاً هو هذا المنهج الذي أصبح بعد ذلك منيعاً. من الأساسيّ للتحليل التفكري الانطلاق من وضع فعليّ، فإذا لم يُعطِ نفسه دفعةً الفكرةَ الصادقةَ والتطابق الداخليً بين فكري وما أفكر فيه أو كذلك فكرة العالم العاملة، فسيتوجب عليه أن ينيط كل «أنا أفكر» بـ«أنا أفكر بأنّني أفكر» وهذا بـ «أنا أفكر بأنّني أفكر بأنّني أفكر» وهلمّ جرّا... إنّ البحث عن شروط الإمكان هو مبدئياً لاحق عن تجربة راهنة، وينتج عن ذلك حتى وإن حددنا لاحقاً وبصرامة «شرط» هذه التجربة، أنّ هذا الشرط لا يمكنه البتة أن يعرى من هذا الدنس الأصلي وهو أنّه كان اكتُشف بعد **فوات**

الأوان، ولا أن يصبح ما يؤسس إيجابياً تلك التجربة. ولذلك ليس لنا أن نقول عنه، أنما تتوجب عليه مصاحبتها أي أن يترجم أو يعبّر عن خاصيتها الأساسية لكن دون أن يشير إلى إمكانية مسبقة كانت ستتأتى منها. وإذاً، يستحيل على الفلسفة التفكرية أن تتمركز في الفكر الذي تكشفه لترى من هناك العالم بصفته مضافاً إليها. ولمّا كانت على التحديد تَفكّراً وعوْداً واسترداداً أو استعادة، فإنه لا يسعها أن تتفاخر بالتطابق ببساطة مع مبدأ تكوينيّ عامل سلفاً في مشهد العالم، وأن تسلك انطلاقاً من ذلك المشهد الطريق ذاتها التي كان المبدأ التكوينيّ قد اتبعها في الاتجاه المعاكس، إلا أنّ ذلك هو ما كان عليها فعله لو كانت بالفعل **عودة**، أي إذا ما كانت نقطة وصولها هي أيضاً نقطة انطلاقها، ـ وهو شرط ليس اختيارياً بما أنّه من دونه سيتخلى التحليل التراجعي الذي يُغفل كل شميلة تطورية على مطمحه في أن يكشف [70] لنا المصادر ولن يكون إلا تقنية سكينة فلسفية. وإذاً، يجد التفكر ذاته في الوضع الغريب الذي يقتضي ويستبعد في نفس الوقت مسار تكوّن معاكس. إنّه يقتضيه من جهة أنّه كان سيتوجّب عليه أن يقرّ في نفسه أنّه بناء استرداديّ ما لم توجد هذه الحركة النابذة، ـ وهو يستبعده من جهة أنّه وهو يأتي مبدئياً بعد تجربة العالم أو الحقيقي الذي يبحث عن بلورته، فإنّه يستقر نتيجة ذلك في مجال للأمثَلة و«للبعد فوات الأوان» الذي ليس هو المجال الذي يتكوّن فيه العالم. ذلك هو ما كان أوضحه هوسرل صراحة عندما كان يقول عن كل ردّ ترنسندنتاليّ إنّه كذلك ردّ إيدوسيّ، أي: كل جهد من أجل أن نفهم مشهد العالم من الداخل وانطلاقاً من المنابع، يقتضي أن نكون قد انفصلنا عن السير الفعلي لإدراكاتنا ولإدراكنا للعالم، وأن نكون قد اكتفينا بماهيتها وأن نكون قد توقفنا عن الاختلاط بالسيل الفعلي لحياتنا حتى نعيد رسم المظهر الإجمالي والتمفصلات الأساسية للعالم الذي تفتح عليه حياتنا، فالتفكر ليس تطابقاً مع السيل من

منبعه حتى تشعباته النهائية، بل هو أن نجلي من العالم ومن إدراك العالم أشياء وإدراكات بإخضاعها لتنويع منتظِم، وأن نجلي نويات (Noyaux) معقولة تقاوم ذلك السيل، وأن ننتقل من الواحدة إلى الأخرى بشكل لا تكذّبه التجربة لكنها لا تعطينا إلا حروفه الكلية، وتترك بالتالي الإشكال المزدوج لتكوّن العالم الموجود ولتكوّن الأمثَلة التفكرية على حاله مبدئياً، وتستدعي وتقتضي في نهاية الأمر **تفكراً تضافرياً**، يكون بمثابة أساس لها حيث ستُحمل فيه القضايا النهائية على محمل الجِدّ. والحق أنّنا لسنا متأكدين حتى من أنّ التفكر الذي يمر بالماهيات بإمكانه أن يقوم بمهمته التمهيدية ويؤدي دوره كنظام للذهن؛ ولا شيء يضمن لنا أنّ التجربة بكاملها يمكن التعبير عنها في ثوابت أساسية، وأّن بعض الكائنات ككائن الزمن مثلاً، لا تتوارى من حيث المبدأ عن هذا التثبيت و لا تتطلب، [71] رأساً، إذا ما كان يجب أن تكون موضوع تفكير لنا، إنعام النظر في الواقعة، وبُعد الوقائعية والتفكّر التضافري الذي سيصبح حينها، على الأقل إزاء تلك الكائنات، ليس درجة أعلى في أعمق أعماق الفلسفة بل الفلسفة ذاتها. لكن، لو كان الزمان يغرب عن التفكر فإنّ المكان سيكون متضمَّناً في الانفصال بما أنّ الزمن يتعلق بكل أليافه بالحاضر ومن خلال الحاضر بالتزامن؛ وسيكون ثمة إمكان أيضاً لأنّ نصف ذاتية منزّلة في المكان والزمان، بعبارة الحدثية وليس في لغة الماهيات. وتدريجياً، إنّها التجربة برمتها والماهية ذاتها وذات الماهيات والتفكر بصفته إيدوسية، هي التي ستتطلب أن يعاد فيها النظر، فترسيخ الثوابت الإيدوسية ما عادت لتكون له من مهمة مشروعة أن يحبسنا في الاهتمام بـ **الماذا**، وإنّما بإبراز المسافة بين تلك الثوابت وبين الاشتغال الفعلي ودعوتنا لإخراج التجربة ذاتها من صمتها العنيد. . . باعترافه أنّ كل تفكر هو تفكر إيدوسيّ وبصفته هذه هو يترك إشكال كياننا العفوي وإشكال العالم قائماً، لم يفعل هوسرل

غير القبول بالإشكال الذي يتجنبه الموقف التفكري عادة وهو إشكال التنافر بين وضع انطلاقه ونهاياته.

إنّ تفكراً منطقياً يضع العالم المختزَل في رسيمته المعقولة قبالة الفكر الذي هو مركز كل وضوح، إنّما يُلاشي كل سؤال يخص علاقتهما التي هي من الآن فصاعداً علاقة تضايف محض: الفكر هو من يفكر والعالم هو ما يقع التفكير به، ولن يكون بوسعنا أن نتصور تخطي أحدهما للآخر ولا اختلاط أحدهما بالآخر ولا مرور أحدهما إلى الآخر ولا وجود حتى تماسّ بينهما، ـ فأحدهما كائن للآخر كيان الموصول للواصل أو المطبوع للطابع، إنّهما متكاينان بالتمام بحيث أنّ ليس لأحدهما البتّة أن يكون مسبوقاً بالآخر، وهما متمايزان نهائياً بحيث أنّ ليس لأحدهما البتّة أن يطوّق الآخر، [72] فالفلسفة تطعن إذاً في كل تخطّ للفكر من طرف العالم وفي كل تخطّ للعالم من طرف الفكر على أنّه خلو من المعنى. إنّه من المستحيل أن يكون العالم ممكن الوجود قبل وعيي بالعالم: أليس من البديهي أنّ كل عالَم من دوني أنا الذي بإمكاني التفكير به يصبح، نتيجة هذا الأمر ذاته، عالماً بالنسبة إلي، وأنّ العالم الخاص الذي أحزره في أصل نظرة الآخر ليس خاصاً إلى هذا الحد ما لم أصبح في نفس اللحظة شبه متفرج تجاهه؟ ما نعبّر عنه بقولنا إنّ العالم موجود في ذاته أو أنّه في ما وراء إدراكي وإدراك الآخرين له، هو دلالة «عالَم» وحسب، والتي هي ذاتها عند الجميع وهي مستقلة عن استيهاماتنا مثلما خصائص المثلث هي هي ذاتها في كل الأمكنة وفي كل الأزمنة، وهي لا تبدأ في أن تكون صادقة يوم يقع التعرف عليها. ثمّة وجود للعالم يسبق إدراكنا، ووجوه للعالم يدركها الآخر قبل أن يتم إدراكي لها لاحقاً، ووجود سابق لعالمي عن عالم الناس الذين سيولدون، وكل هذه «العوالم» تكوّن عالماً وحيداً، لكن

وحسب من جهة أنّ الأشياء والعالم هي موضوعات للفكر مع ما لها من خصائص جوانية، وأنّها من طراز ما هو حقيقي وصالحٌ ومن طراز الدلالة وليس من طراز الحدث. إنّ سؤال معرفة ما إذا كان العالم عالماً وحيداً بالنسبة إلى جميع الذوات يفقد كل دلالة عندما سلّمنا بالطابع المثالي للعالم، والتساؤل عما إذا كان عالمي وعالم الآخرين هما نفس العالم عددياً أو كيفياً لم يعد له أيّ معنى بما أنّ العالم بصفته بنية معقولة، هو كائن دوماً في ما وراء أفكاري بصفتها أحداثاً، ولكن كذلك في ما وراء أفكار الآخرين بحيث إنّه ليس مقسّماً بواسطة المعرفة التي نحصّلها عنه، إلا أنّه ليس وحيداً كذلك بالمعنى الذي يكون به كل واحد منا فريداً. في كل ما يعنيانه، إدراكي وإدراك إنسان آخر للعالم هما نفس الإدراك مع أن حياتينا ليستا متناظرتين، لأنّ **الدلالة** والمعنى من حيث هما تطابق داخليّ وعلاقة للذات بذاتها، جوانية محض وانفتاح تام في نفس الآن، لا [73] يغوصان فينا أبداً بصفتهما خاضعيْن لمنظور ما، ولأنّنا تبعاً لذلك لسنا أبداً لذواتنا نور ذواتنا، وهكذا تلتقي كل حقائقنا من تلقاء ذاتها من حيث هي حقائق وتشكل وجوباً نسقاً واحداً. هكذا، ومع التضايف المبدئي بين الفكر وموضوع الفكر تتوطد فلسفة لا تعرف لا صعوبات ولا مشكلات ولا مفارقات ولا انقلابات: بشكل نهائي أدركت في ذاتي بواسطة التضايف المحض بين من يفكر وما يفكر فيه، حقيقة حياتي التي هي كذلك حقيقة العالم وحقيقة الحيوات الأخرى. بشكل نهائي يُنْصَبُ الكائن ـ الموضوع أمامي على أنّه الوحيد الذي له معنى بالنسبة إلي، وكل تلازم بين الآخرين وأجسادهم وبيني أنا ذاتي وجسدي، يُطعن فيه بصفته لبساً ـ بشكل نهائي، ينعطي لي الكائن ـ عينه في تطابق فكري مع ذاته، ومن هذه الجهة أيضاً، لا مجال لحمل الاختلاط بين الفكر والجسد على محمل الجد، فأنا خاضع دوماً للحركة النابذة التي توجِد موضوع

فكر لفكر، ولا مجال لي لأترك هذا الوضع ولأتساءل عما يمكن أن تكون الكينونة قبل أن تكون وقع التفكير بها من قِبَلي أو، والأمر سيان، من قِبل غيري، ولأتساءل عما يمكن أن يكون البيْعالم حيث تلتقي نظراتنا وتتقاطع إدراكاتنا: ليس ثمّة عالم خام، ليس ثمّة إلا عالم مبنيّ وليس ثمّة بيْعالم، ليس ثمة إلا دلالة «عالم»... وههنا أيضاً سيكون الموقف التفكري حصيناً ما لم يكن قد نفى ما يعدّه على صعيد الفرضية تفكراً، ما يؤكده في أطروحة المفتكَر. ذلك أنّني أنا الذي كنت أحسبني قبل التفكر مُموضَعاً بجسدي في عالم حاليّ بين أناس آخرين مموضَعين فيه بأجسادهم، أنا الذي كنت أعتقد أنّني أراهم يدركون نفس العالم الذي أدركه، وكنت أعتقد أنّني واحد منهم بصدد رؤية عالمهم الخاص، أين وجدت المعنى الذي يكون للوهلة الأولى والذي أردت مقاربته بالتفكر إن لم يكن في هذه الدربة [74] الساذجة وفي هذه الإدراكات الغامضة؟(*) كيف تمكنت من الاستنجاد بنفسي كمصدر كليّ للمعنى، وذلك هو معنى التفكر، إلا لأنّ المنظر كان له معنى بالنسبة إلي قبل أن أكون قد اكتشفت نفسي بصفتي ذاك الذي يمنحه معنى، أي بما أنّ فلسفة تفكرية تماهي بين كياني وبين ما أفكر به فيه، من قبل أن أكونه؟ وصولي بواسطة التفكر إلى فكر كلي، لا يكشف في النهاية ما أنا إياه منذ الأزل بقدر ما يدفعه [هو ذاته] انشباك حياتي بالحيوات الأخرى وانشباك جسدي بالأشياء المرئية، وتقاطع مجالي الإدراكي مع المجال الإدراكي للآخرين واختلاط ديمومتي بالديمومات الأخرى. وإذا ما تظاهرتُ بواسطة التفكر أنّني أجد في الفكر الكلي المقدمة المنطقية التي كانت دائماً تدعم تجربتي، فإنّ ذلك لا يكون إلا بنسيان عدم المعرفة الذي هو في البداية، هذا الذي ليس **لاشيئاً** كَمَا وليس هو الحقيقة

(*) في الهامش: بيان أن التفكر يلغي البيذاتية.

التفكرية، والذي يجب النظر فيه هو أيضاً. ولم يكن بوسعي أن أُرجع العالم والآخرين إلي وأن أسلك سبيل التفكر إلا لأنّني كنت بدأت خارج ذاتي، في العالم وحذو الآخرين ولأنّه في كل حين تأتي هذه التجربة لتغذي تفكري. هو ذا الوضع التام الذي على فلسفة ما أن تضعه في الاعتبار. وهي لن تقوم بذلك إلا بإقرارها بقطبية التفكر المزدوجة وبإقرارها مثلما كان يقول هيغل، إنّ العودة إلى الذات هي كذلك خروج منها(*).

(*) في الهامش: لعلي أنجز فقرة خاصة (في النهاية) حول التفكر بالمعنى الهوسرلي. إنه تفكّرٌ لا يقيم في نهاية المطاف في مقوِّم فاعل (مضمون الدرك والدرك (Auffassungsinhalt- Auffassung)، ولكنه يجد في مصدر كل تفكّر حضوراً كثيفا لذاته، يجد **الذي ما يزال قائماً في** (Le Noch im Griff) الحفظ، ومن خلاله، **الانطباع الأصلي** والسريان المطلق الذي يحركهما. التفكر يفترض خفض الطبيعة إلى الوحدات المحايثة. إلا أن **الدوي** (*Le Tönen*) ليس محايثة ـ اللهم إلا إذا فهمنا المحايثة بمعنى التخارج!، إنه يستخدم بنية المد ذاتها.

ولعلنا سنميز بين: 1 ـ التفكر كصلة للذات بذاتها (الرابط أو شروط الإمكان بالصيغة الكانطية). 2 ـ تفكر مرآوي أو نظرة (هوسرل)، تحويل المحايثة السيكولوجية إلى موضوع وكذلك الزمن الداخلي. 3 ـ تفكر بالسريان المطلق.



التساؤل والجدلية

[75]

الإيمان الإدراكي والسالبية

اعتقدت الفلسفة أنّها تخطت تناقضات الإيمان الإدراكي بتعليقه حتى تكشف الدوافع التي تسنده. وتظهر هذه العملية لازبة بل هي مشروعة بإطلاق بما أنّها تتمثل إجمالاً في قول ما تضمره حياتنا. إلا أنّها تتبدى مع ذلك خداعة لكونها تغير الإيمان الإدراكي الذي يتعلق الأمر بفهمه، ولكونها تجعل منه اعتقاداً من جملة الاعتقادات، قائماً شأنه شأن أي واحدة منها على علل،ـ هي العلل التي تجعلنا **نفكر أنّه ثمّة** عالم. لكن، من البيّن أنّه في حالة الإدراك الحسّي، النتيجة تأتي قبل العلل التي لا تحضر إلا لتقوم مقام الإدراك أو لتدعمه إذا ما تزعزع. إذا كنا نبحث عن العلل فلأنّنا ما عدنا قادرين أن نرى أو لأن وقائع أخرى، كالوهم مثلاً، تدفعنا إلى الطعن في البداهة الإدراكية ذاتها. لكن حين نؤكد أنّ الإيمان الإدراكي يتلبس ما بحوزتنا من علل بها نردّ له بعض الاعتبار عندما يكون قد تزعزع، معناه افتراض أنّ الإيمان الإدراكي كان دائماً مقاومة للشك وأنّ الإيجابي هو سلب السلب. إنّ الإجراء التفكري بما هو استدعاء لـ «الباطن» إنّما يتراجع إلى ما دون العالم، ويضع الإيمان بالعالم في مصاف الأشياء المتفق

عليها أو في مصاف **البيانات**، ونحن نشعر ملياً أنّ هذا «الإيضاح» هو
[1/0] تغيير لا رجعة فيه، وأنّه يقوم على ذاته وعلى الإيمان الإدراكي الذي يزعم أنّه يمدنا بمؤدّاه وأنّه هو مقياسه: فأنا أؤمن بالنظام وبترابط أفكاري لأنني أؤمن بالعالم وبالأشياء أولاً. وإنّ ذلك ليفضي بنا إذاً إلى البحث تحت التفكر ذاته، وتقريباً **قدام** الفيلسوف المتفكر إلى البحث عن العلل التي تجعله يعتقد أنّه يبحث داخل ذاته وفي أفكاره وفي ما دون العالم.

إنّ نقد التفكر هذا لا ينطبق على أشكاله الأولية وحسب، على تفكر سيكولوجيّ يتلفت عن الأشياء ليعود على «حالات الوعي» التي تنعطي بها لنا الأشياء، على «أفكارنا» مأخوذة في حقيقتها الصورية وبصفتها أحداثاً قائمة في تيار الوعي؛ فحتّى التفكر المكرور والأكثر وعياً بذاته والذي يعامل حالات الوعي بدورها على أنّها وحدات متقومة أمام ذات مطلقة يحررها من كل تلازم مع الأحداث السيكولوجية، ويعرّف أفكارنا على أنّها محض علاقات مع «واقعها الموضوعي» ومع فكرتها التصورية أو دلالتها، حتّى ذلك التفكر المطهَّر ليس معافى من العيب التفكري المتمثل في تحويل الانفتاح للعالم إلى وفاق بين الذات وذاتها، وتحويل تقوّم العالم إلى مثالية العالم والإيمان الإدراكي إلى أفعال أو مواقف لذات لا صلة لها بالعالم، فإذا كنّا نود تفادي هذه الكذبة الأولى التي لا عودة لنا منها، فإنّه علينا إذاً، مع ومن خلال التفكر، أن نتفهّم من جديد الكينونة ـ الذات والكينونة ذاتها بتركيز انتباهنا على أفق العالم وعلى تخوم العالم التفكري الذي يقودنا سراً في بناءاتنا ويخفي حقيقة الطرائق التفكرية التي نزعم أنّا نعيد بناءه بواسطتها، ـ وإنّ تلك لإيجابية أولى لن يقدر أي سلب من سوالب شكوكنا أن يضاهيها.

[77] سيقال إذاً إنّه قبل التفكر، ومن أجل جعله ممكناً، يجب أن

تكون ثمة مزاولة ساذجة للعالم، وأن تكون **عين الذات** التي نعود إليها مسبوقة بعين ذات مغتربة أو قائمة تخارجياً في الكينونة. وسيقال إنّ العالم والأشياء وما هو موجود إنّما هي كائنة بذاتها ولا علاقة لها بـ «أفكارنا». ولو بحثنا عما يعنيه «الشيء» بالنسبة إلينا لوجدنا أنّه الساكن في ذاته وأنّه هو بالضبط ما هو، موجوداً كله بالفعل دون أي إمكان وأي قوة، وأنّه بالتعريف «متعالٍ» وكائن في الخارج وغريب بإطلاق عن كل جوانية. وإذا ما صادف إدراكه من طرف شخص ما ومن طرفي تخصيصاً، فإنّ ذلك ليس مكوناً من مكونات معناه كشيء، معناه المتمثل على العكس من ذلك في أن يكون قائماً هناك في السيانية (L'Indifférence) وفي ليل الهوية بصفته موجوداً في ذاته محضاً. ذلك هو ما كان سيكونه توصيف الكينونة الذي كنا سنتأدى إليه فيما لو كنا نود الاهتداء حقاً إلى المنطقة القبتفكرية للانفتاح للكينونة. ولكي يوجد هذا الانفتاح ولكي نخرج حتماً من أفكارنا ولكي لا يعوقنا عنه عائق، قد يجب بالتلازم مع ذلك أن نفرغ الكينونة ـ الذات من كل الأشباح التي أرهقتها بها الفلسفة. وإذا كان عليّ أن أتوضّع خارج ذاتي في العالم وفي الأشياء فمن الوجوب أن لا يحبسني أي شيء داخل ذاتي بعيداً عن الأشياء، لا يحبسني أي «تصور» ولا أي «فكرة» ولا أي «صورة» ولا حتى هذا النعت الذي هو نعت «الذات» و«الفكر» و«الأنا» الذي يريد الفيلسوف أن يميزني به عن الأشياء تمييزاً مطلقاً، إلا أنّه يصبح بدوره نعتاً خادعاً بما أنّه ككل تسمية ينتهي بالسقوط ثانية جهة الإيجابي، وينتهي إلى إعادة إقحام شبح واقع في داخلي وإلى جعلي أعتقد أنّني **شيء مفكر**، ـ شيئاً خاصاً جداً، لطيفاً، لامرئياً، إلا أنّه شيء على أي حال. إنّ الكيفية الوحيدة التي أحقق بها وصولي إلى الأشياء ذاتها ستكون بتنقية مفهومي تنقية تامة من الذاتية: فلا وجود حتى لـ«ذاتية» أو لـ «أنا»، والوعي لا «قاطن» فيه، وعليّ أن أُخْليه تماماً من الإدراكات

|78| الباطنة التي تجعل منه قَفاً لجسد أو خاصية لـ«حياة نفسية» وأن أكتشفه بوصفه «اللاشيء» أو «الخواء» القادر على احتواء مَلاء العالم أو بالأحرى الذي هو في حاجة لهذا الملاء ليتحمل فراغه.

بهذا الحدس للكينونة بوصفها ملاء مطلقاً ومطلقَ إيجابية وبرؤية للعدم مطهَّرة من كل ما نقحمه فيها من كيان، يحسب سارتر أنه يعرض وصولنا الأولانيّ للأشياء، وصولاً مضمَراً دوماً في الفلسفات التفكرية، ومفهوما دوماً في الواقعية على أنّه تأثير غير معقول للأشياء فينا، فمنذ اللحظة التي أتفهّم فيها ذاتي كسالبية وأتفهّم العالم كإيجابية لم يعد ثمّة تفاعل بيننا، فأنا أستقبل بكامل كياني عالماً غليظاً، وبينه وبيني لا وجود لا لنقطة التقاء ولا لنقطة تعاكس، بما أنّه هو الكينونة وأنا لا شيء، فنحن متقابلان تماماً وسنظل كذلك ومتمازجان تماماً وسنظل كذلك لأنّنا تحديداً لسنا من نفس النوع. سأظل بمركز ذاتي غريباً بإطلاق عن كينونة الأشياء، ـ وبذلك فعلاً أنا مرصود لها ومعَدّ لأجلها. ههنا ما نقوله عن الكينونة وما نقوله عن العدم **سيان**، إنّه قفا ووجه نفس الفكرة؛ فالرؤية الواضحة للكينونة كما هي تحت ناظريْنا، ـ بوصفها كينونة الشيء الذي هو هو ذاته في سكينة وعناد، قائماً في ذاته، هو لا ـ أنا مطلق، ـ هي رؤية مكمّلة أو حتى مرادفة لتصور للذات ذاتها كغياب وزيغ. إنّ حدْس الكينونة لا ينفك عن ضرب من قصور حدس العدم (بالمعنى الذي نتحدث فيه عن القصور الحراري)، وعن استحالة اختزالنا في أي شيء سواء كان حالة وعي أو فكراً أو أنا أو حتى «ذاتاً»[1]. كل شيء يتعلق هنا

---

(1) أنا غريب بإطلاق عن الكينونة وذلك هو ما يجعلني مفتوحاً للكينونة بما هي «المَلاء مطلق وإيجابية تامة». انظر: Jean Paul Sartre, *L'Etre et le néant; essai d'ontologie phénoménologique*, bibliothèque des idées (Paris: Gallimard; NRF, 1943).

بالصرامة التي سنقدِر بها على التفكير في السلبي. ونحن لا نفكر به كسلبيّ إذا ما نحن عاملناه كـ «موضوع فكر» أو إذا ما حاولنا قول **ما هو**: فإنّا بذلك نجعل منه نوع كيان أكثر لطفاً أو أكثر نحافة ونعيد إدماجه في الكينونة[2]. إنّ الكيفية الوحيدة للتفكير بالسلبي هي أن نفكر أنّه **ليس كائناً**، والكيفية الوحيدة للحفاظ على نقائه السلبي هي أن نلحظه على أنّه **الحرف** الوحيد للكينونة، متضمَّناً فيها بوصفه ما يعوزها إذا ما كان ثمة شيء يمكن أن يعوز المَلاء المطلق، عوض أن نراكبه على الكينونة كجوهر منفصل، وهو ما يصيبه على الفور بعدوى الإيجابية، ـ بأكثر دقة يطلب العدم من الكينونة أن لا تكون **لاشيئاً**، وبهذه الصفة هو ما تطلبه الكينونة بوصفه تكملتها الوحيدة التي يمكن تفهّمها، إنّه في ذات الوقت عوز كيان إلا أنّه عوز يشكّل ذاته عوزاً، وإذاً هو يتقوّم شرخاً يتجوف بقدر ما يتجمّم. وليكن الـ**هذا** الذي هو تحت ناظريّ والذي يبدو أنه يسد بكتلته الخواء الذي أنا إياه. وفي الحقيقة، هذا الكأس وهذه الطاولة وهذه الحجرة لا يمكنها أن تكون حاضرة حسياً لديّ إلا إذا لم يفصلني أيّ شيء عنها، إلا إذا كنت فيها ولست في ذاتي، في تصوراتي أو في أفكاري، إلا إذا لم أكن **لاشيئاً**. ومع ذلك فسيقال، طالما أنّه يوجد أمامي **هذا**، فأنا لست عدماً مطلقاً وإنّما أنا عدم محدَّد: فأنا لست هذا الكأس ولا هذه الطاولة ولا هذه الحجرة؛ وخوائي ليس أيّ خواء كان، وبهذا الاعتبار على الأقل يكون عدمي مفعماً أو ملغياً. وفي واقع الأمر فإنّ شِبه إيجابية حاضري ليست غير سلب أعمق أوهي سلب مضاعَف، فحاضري ليس له ثقل الحاضر الفعلي ولا يحتل بالقوة مجال حياتي إلا لأنّه جديد، إلا لأنّه [يتفجر؟] على

[79]

(2) كل الحجج التي يمكن تقديمها ضد فكرة العدم يقبلها سارتر: فهذه الحجج تبرهن على أن العدم معدوم، وتلك تحديداً هي الكيفية الوحيدة بالنسبة إليه ليكون.

أساس من العالم الشامل، لكن ذلك يعني أيضاً أنّه يوشك على التلاشي فيه: لبرهة أخرى، وبينما كنت أتحدث عنه سيكون اختفى وترك مكانه لـ**هذا** آخر، وسيكون ذاب في باقي العالم. إنّه لا يحدد [80] خوائي إلا لأنّه عابر ومهدد تكوينياً بـ **هذا** آخر. وما أسميه قوته وحضوره هو التعليق اللطيف لهذا التهديد، إنّه تراجع الكل لهنيهة. إنّ «ضغطه» عليّ ليس هو غير الغياب المشكوك فيه لباقي العالم، إنّه سلب هذه السلوبات الأخرى التي «كانتها» الـ **هذيات** المنصرمة والتي «ستكونها» الـ**هذيات** المقبلة، إنّه سلب سيلتقي سريعاً بهذه السلوبات في اللاحاليّ وسيكون مكروراً. وهكذا فإنّ إفعام ذلك الشرخ هو في الحقيقة تعميقه، بما أنّ الحاضر الذي نلقي به فيه لا ينفي السلوبات التي كانت أو ستكون من جهة زمانها، ولا يحوّل مواضعها إلا وهو يتعرض لنفس المصير الوشيك، فالملاء نفسه الذي هو مَلاء الحاضر يتكشف عند البحث كقوة ثانية للخواء المقوِّم لنا. إنّ سلباً فعلياً أو أصلياً يجب أن يحمل في ذاته ما يسلبه ويجب أن يكون بالتعدية سلباً لذاته: «من حيث إنّ (...) الكائن الذي يعوزه الـ... **ليس هو** ما يعوزه، فنحن ندرك فيه سلباً. لكن، إذا لم يكن لهذا السلب أن يتلاشى في برانية محض - وتتلاشى معه كل إمكانية للسلب بعامة - فإنّ أساسه كائن في حتمية أن **يكون** الكائن الذي يعوزه... أن يكون ما يعوزه. وهكذا يكون أساس السلب هو سلب السلب. لكن هذا السلب - الأساس ليس **معطى** أكثر من كونه العوز الذي هو لحظة أساسية فيه: إنّ السلب كأنّه عليه أن يكون (...) إنّه وحسب كعوز **يجب إلغاؤه**، يمكن للعوز أن يكون عوزاً داخلياً بالنسبة إلى الـلِذاته...»[3]، ففي مجمل نفس الحركة ينحفر العدم ويمتلئ. إنّ فلسفة تفكر حقاً بالسلب، أي إنّها تفكر به على أنّه لا وجود له تماماً

(3) المصدر نفسه، ص 248 - 249.

هي كذلك فلسفة الكينونة(*). فنحن في ما وراء الواحدية والثنائية، لأنّ الثنائية كانت مضت بعيداً بحيث أنّ الضدين لم يعودا متصارعين، بل [81] هما في حالة سكون أحدهما في مواجهة الآخر، ومتماديان أحدهما في الآخر. وبما أنّ العدم هو ما ليس كائناً فإنّ «... المعرفة تمتصها الكينونة: فهي ليست صفة ولا وظيفة ولا عرضاً للكينونة، لكن **ليس ثمة** إلا الكينونة (...)، وبوسعنا حتى في نهاية هذا الكتاب أن نعتبر هذا التمفصل بين الـلِذاته بالنسبة إلى الْفي ذاته كمحاولة متحركة دوماً لشبه كُلٍّ بمقدورنا أن نسميه **الكينونة**. من زاوية نظر ذلك الكل، انبثاق الـلِذاته ليس هو الحدث المطلق للْـلِذاته وحسب، إنّه كذلك **شيء ما يحدث للـ في ذاته**، إنّه المغامرة الوحيدة الممكنة للْ في ذاته: فكل شيء يحدث فعلاً وكأنّ الـلِذاته وبفعل تعديمه ذاتَه، كان تشكّل كـ «وعي بـ...»، أي إنّه بتعاليه ذاته، كان فلت من ذلك القانون الذي هو قانون الْفي ذاته والذي يتعجّن فيه الإثبات بالمثبَت. يصبح الـلِذاته بسلبه لذاته إثباتاً للْ في ذاته، فالإثبات القصديّ هو بمثابة قَفا السلب الداخلي(...) لكن حينئذ، في الأغلب الأعم من الكينونة **يتأتّى** الإثبات للْفي ذاته، وإنّها لمغامرة الْفي ذاته أن **يكون مثبَتاً**. هذا الإثبات الذي لم يكن يمكن القيام به من طرف الْفي ذاته كإثبات **لـ** ذاته دون أن يكون مدمراً لوجوده في ذاته، يصادف الْفي ذاته أن يحققه بواسطة الـلِذاته، إنّ هذا الإثبات بمثابة تخارج سلبي للْ في ذاته الذي يترك الـلِذاته على حاله، الـلِذاته الذي هو مع ذلك يتمّ فيه أو انطلاقاً منه، فكل شيء يحدث كأنّ هناك رغبة عارمة لدى الـلِذاته ليتلاشى حتى يتأتّى إثبات ثمة «عالم» للْفي ذاته[4]، فمن وجهة نظر فلسفة السالبية

(*) في الهامش: إن مصير العدم ومصير الكينونة هما نفس المصير إذا ما فكرنا جيداً بالعدم.

(4) المصدر نفسه، ص 268 ـ 269.

المطلقة، ـ والتي هي في الوقت نفسه فلسفة الإيجابية المطلقة، ـ كل قضايا الفلسفة الكلاسيكية تتبخر، ذلك أنّها كانت قضايا «خلط» أو «وحدة»، والخلط والوحدة مستحيلان بين ما هو كائن وبين ما لا كيان [82] له، لكن لنفس السبب الذي يجعل الاختلاط مستحيلاً، فإنّه ما كان ليكون التفكير بأحدهما ممكناً دون الآخر. وهكذا يزول تناقض المثالية والواقعية: إنّه من الحقيقي في نفس الآن أنّ «المعرفة» بما هي تعديم لا تتركّن إلا بالأشياء ذاتها التي تذوب فيها، وأنّها لا تقدر على التأثير في الكينونة وأنّها لا «تضيف إليها شيئاً» ولا «تنقص منها شيئاً»[5] وأنّها «ألقٌ للعدم» على سطحها[6]، ـ وفي نفس الوقت وبما هي تعديم أيضاً وبما أنّ العدم مجهول بإطلاق من طرف الكينونة، فإنّها تعطيه هذا التحديد السلبي، لكنّه تحديد طريف وهو كونه «الكينونة **مثلما هي**»، الكينونة المعترف بها أو المؤكّدة، إنّه الكائن الوحيد الذي **له معنى**: «. . . هذا الكائن الذي «يجتاحني» من كل الجهات والذي **لا شيء يفصلني عنه**، إنّه تحديداً **لا شيء** هو الذي يفصلني عنه، وهذا اللاشيء بما أنّه عدم فهو مما يتعذر اجتيازه (. . .)؛ ففي ذات الآن، الـلِذاته هو حضور لاموسوط للكينونة وفي الآن ذاته هو يتسرب كمسافة لانهائية بين ذاته وبين الكينونة»[7]. وبالمثل فإنّه من الحقيقي في الوقت نفسه أنّ الأشياء مغايرة دوماً لكل «موضوع فكر» أو لكل «حالة وعي»، وهي متعالية، وأنّ الوعي الذي يعْرفها يتحدد بحضوره لذاته وبمحايثته، وبالتماهي الصارم فيه بين الاظّهار والكينونة: الوعي محايَثة لأنّه تعديم وخواء وشفافية، وهو مفتوح لأشياء متعالية لأنّ ذلك الخواء وحده لن يكون **شيئاً**، ولأنّ الوعي الموجود مشبعٌ بصفات وسائخٌ في الكينونة التي

(5) المصدر نفسه، ص 232.

(6) المصدر نفسه، ص 268.

(7) المصدر نفسه، ص 269 ـ 270.

يعدّمها، والتي لا يكاد يكون له عليها أيّ نفوذ حركيّ بما أنّها تنتمي إلى مجال مغاير. إنّ فهمي لنفسي بنفسي متمادّ لحياتي بوصفه إمكانها المبدئي، أو بأكثر دقة، إنّه هذا الإمكان هو الذي أنا، فأنا هو ذلك الإمكان، وبواسطته أكون كل الإمكانات الأخرى، إلا أنّه إمكان تعديم [83] وهو لا يَمسّ الحالية المطلقة لكياني المجسَّد كما حالية كل كائن، ولا يمسّ غِلظة حياتي ما لم أنكبّ عليها بتفكري؛ و**الكوجيتو** بما هو تجربة كياني هو **كوجيتو** قبْتفكريّ وهو لا يضع كياني أمامي كموضوع؛ فبوضع وقبل كل تفكر، ألمس نفسي من خلال وضعي، وإنّه انطلاقاً منه أعود إلى ذاتي وأجهل ذاتي كعدم ولا أعتقد إلا في الأشياء. تحديداً، لأنّه في أخص ما يخصني لست **لاشيئاً**، وأبداً لا شيء يفصلني عن ذاتي، لكن لا شيء أيضاً يقدمني إلى ذاتي، فأنا متخارج في الأشياء. وإذا وقع الاعتراف بالسلبي من حيث ما هو[8]، وإذا مارسنا إزاءه السَلوبية، فإنّه لم يعد ثمة خيار بين اللامتفكر فيه وبين التفكر، بين الإيمان الإدراكي وبين محايثة أفكاري لي أنا الذي أفكر: سيان أن لا نكون **لاشيئاً** وأن نقطن العالم، فبين معرفة الذات ومعرفة العالم لم يعد ثمة جدال أسبقية حتى وإن كانت أسبقية مثالية؛ وبالخصوص، العالم لم يعد **قائماً على** «الأنا أفكر» قيام الموصول على الواصل، فما أنا «إياه» لست إياه إلا عن بُعد، هناك، في ذلك الجسد وفي تلك الشخصية وفي تلك الأفكار، والتي أسوقها أمامي والتي هي ليست غير أقاصيّ الأقل نأياً؛ وعكسياً، هذا العالم الذي ليس هو أنا، أنا متعلق به شديداً تعلقي بذاتي، إنّه بمعنى ما ليس غير امتداد جسدي[9]؛ فأنا على حق في القول إنّني أنا العالم. المثالية

(8) قد يتوجّب القول: من حيث ما **هو** (الهو مشطوبة (Biffé)).

(9) مثلما كان يقول برغسون في كتاب **المصدرين**: يذهب جسدي حدّ النجوم.
(ذلك أنه إذا كان جسدنا هو المادة التي ينطبق عليها وعينا، فإنه متماد في وعينا. إنه يشمل =

والتشنج التفكري يختفيان لأنّ علاقة المعرفة مستندة إلى «علاقة كيان» ولأنّه بالنسبة إلي، الكيان ليس هو البقاء في الهوية بل هو ما يطرح أمامي القابل للتعيين، **الثمة** التي لا أضيف لها شيئاً غير صنوها [84] اللطيف: «كما هي»، ـ وأيضاً فإنّ ذلك الانتقال من الكينونة الخام إلى الكينونة المثبتة أو إلى حقيقتها هو مطلوب وجوباً من أعماق الكينونة الخارجية بصفتها ذاتها ككينونة خارجية، في نفس الوقت الذي يتطلب فيه السلب الجذري الذي أنا إياه أن يسلب ذاته.

لو أنعمنا الآن النظر في هذا اليقين الآخر للإيمان الإدراكي الذي هو يقين الوصول إلى العالم ذاته الذي يدركه الآخرون، فهكذا هو يترجَم في فلسفة سالبية حقاً. **ما** أراه لا يخصني بمعنى أنه عالم خاص، فالطاولة ستظل هي الطاولة، وحتى الرؤى المنظورية التي لي عنها والتي هي مرتبطة بوضعية جسدي، إنّما تنتمي إلى الكينونة وليس إليّ أنا ذاتي؛ وحتى مظاهر الطاولة المرتبطة بتكويني السيكوفيزيائي، ـ لونها الفريد، إذا كنت دلتونيا والطاولة ملونة بالأحمر، ـ تنتمي هي كذلك إلى نسق العالم، فما يخصني في إدراكي هي نواقصه، وهي لن تكون نواقص ما لم يعيّنها الشيء ذاته القائم وراءها كنواقص، بحيث إنّه من أجل تكوين الوجه «الذاتي» للإدراك الحسّي لا تبقى في نهاية الأمر غير المضاعفة الثانوية للشيء، والتي نعبّر عنها بالقول إنّنا نراه **كما هو**. وليكن هناك الآن إنسان آخر أمامي «ينظر» إلى ما أسميه «الطاولة»، فبين طاولة مجالي والتي ليست واحدة من أفكاري ولكنّها هي ذاتها، وبين ذلك الجسد وتلك النظرة، تنعقد رابطة ليست ولا واحدة من العلاقتين اللتين يوفرهما التحليل الأنانويّ: فالنظرة التي يلقيها الآخر على الشيء، لا

= كل ما ندرك، إنه يذهب حدّ النجوم. انظر ص 277 من: Henri Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion* (Paris: F. Alcan, 1932), p. 277.

هي سلب يجرف ذاته ويفتح على الشيء ذاته، ولا هي الشيء في ظلمة الهوية وهو بصدد الاستقرار في تمام الوضوح عبر الفضاء الذي أمده به، أو هو ملاؤه بصدد التخلخل نتيجة الخواء الذي أحدثه حوله. ذلك أنّ نظرة الآخر للشيء ليست **لاشيئاً** بالنسبة إلي أنا كشاهد خارجي، وأيّاً كانت تلك النظرة في آخر المطاف، فإنّها ليست **لاشيئاً** مثلما أنا لا شيء بالنسبة إلى ذاتي؛ وليس لها هذه [85] القدرة التي لي على دفع الأشياء حدّ حقيقتها أو معناها والتمكن منها «كما هي»، فالإدراك الذي يحصّله الآخرون عن العالم يترك عندي دائماً انطباعاً بتلمّس أعمى، وإنّا لتأخذنا الدهشة تماماً عندما يقولون عنه شيئاً يلتقي وإدراكنا له شأن ما يأخذنا الذهول لحظة يبدأ طفل بـ«الفهم»... وبالتلازم مع ذلك، فإنّ الأشياء في طرف نظرة الآخر، لا تستدعي هذه النظرة بوصفها تأكيداً لكيانها وبوصفها ما يجعلها أشياء حقيقية أو مؤكَّدة. إنّها دائماً أشيائـ**ي** هي التي ينظر إليها الآخرون، وصِلتهم بها لا تدمجها في عالم يكون هو عالمهم، فإدراك العالم من طرف الآخرين لا يمكنه أن يدخل في تنافس مع الإدراك الذي لي أنا ذاتي للعالم: حالتي ليست شبيهة بحالة الآخرين، فأنا أحيا إدراكي من الداخل، ومن الداخل لإدراكي قدرة تكوّن ذاتيّ لا تضاهَى. وهذه القدرة ذاتها التي هي قدرتي على الوصول إلى الشيء، وبالتالي على تخطي حالات وعيي الخاصة، نتيجة كونها قدرة خاصة بالإدراك المعيش من الداخل، أي بإدراكي، ترجعني إلى أنانة (ترنسندنتاليّة هذه المرة) في اللحظة التي كنت اعتقدت فيها أنّني تخلصت منها. هذه القدرة على التكون الذاتي تصبح خاصتي واختلافي. لكن في هذا الأمر بالذات، تدخّلُ المشاهدِ الأجنبيّ لا يترك علاقتي بالأشياء على حالها، فهذا التدخل وهو يسرّب في العالم «كما هو» العالمَ المصغّ لتصرف ما أو لحياة خاصة، إنّما يمتحن إخلاصي للكينونة ويضع موضع سؤال الحقَّ

الذي أدعيه في التفكير بها بدل الجميع، إنّه يأخذ حرفياً بسخائي ويطالبني بالإيفاء بالعهود التي قطعتها على نفسي عندما سلّمت بأنني كنت **لاشيئاً**، وبأنّني كنت متجاوَزاً من طرف الكينونة. إنّ إطلال الأناس الآخرين على الأشياء هو الكينونة التي تطالب بحقها والتي تُلزمني بالتسليم بأنّ علاقتي معها تمرّ بهم. وأظل وحدي الشاهد على التكون الذاتي، والآخرون لا يقدرون على إضافة أيّ شيء على بداهة الكينونة بالنسبة إلي. فأنا كنتُ أعلم سلفاً من قبل أن يتدخلوا [86] أنّ الكينونة لا تدين بشيء لحالات وعيي؛ لكن اللاشيء الذي أنا إياه والكينونة التي أراها قد شكّلا مع ذلك دائرة مغلقة. إنّ إطلال الآخرين على الأشياء هو انفتاح ثان. وهو في هذا الانفتاح الذي أنا إياه، نقطة استفهام إزاء الدائرة **الأنانوية**، إنّه إمكان انزياح بين اللاشيء الذي أنا إياه وبين الكينونة، فأنا أظل **الإنية** الوحيدة؛ ويظل الآخر واحداً من سكان عالمي ما لم يتكلم، إلا أنّه يذكرني بإلحاح شديد أنّ **الإنية** هي لاشيء، وأنّ هذا المجهول لا يصنع الفرجة لأجل ذاته، بل هو يستحدثها من أجل زيد أو عمرو، ومن أجل كل الذين من المحتمل أنّهم يودون المساهمة فيها. وثمّة شرط وحيد يوضع لظهورهم على الركح: أن يكونوا قادرين على تقديم ذواتهم لي بوصفهم مراكز أخرى للسالبية. من الحقيقي أنّنا لا نرى كيف سيكون لهم أن يلبوا ذلك الشرط طالما أنّهم أمامي وطالما أنّهم جهة الكينونة. لكن إذا لم نر جيداً كيف سيكون بإمكانهم الظهور في العالم، وإذا ما كانت الأفضلية التي يتمتع بها منظوري تبدو مطلقة، وإذا ما كان إدراكي يبدو محتماً، فإنّني لن أحوز هذا الامتياز إلا مؤقتا: إنّه ليس امتياز سلسلة «ذاتية» خاصة بي، فأنا أقوم تقريباً بكل ما يتوقف عليّ لكي يكون العالم المعيش من طرفي قابلاً لمساهمة الآخرين فيه، طالما أنّني لا أتميز إلا بكوني **لاشيئاً**، وطالما أنّني لا أنقص منه شيئاً وأنّني أضع في لعبة العالم جسدي وتصوراتي

وأفكاري ذاتها من حيث هي أفكاري، وأنّ كل ما نسميه أنا هو معروض من حيث المبدأ لنظرة أجنبيّة إذا ما كان على الأقل يود الظهور.

هل سيظهر؟ لن يتمكن من الظهور في الأشياء. وأيّاً كان الرأي العام فإنّني لا أرى الآخرين لا في أجسادهم ولا في **أي مكان آخر**. وإنّه ليس من نقطة ما من المكان ينطلق نظرُ الآخر، فالآخر يولد من **ضلعي** بضرب من الافتسال أو التضاعف مثلما كان الآخر الأول قُدّ من قطعة من جسد آدم كما يقول سفر التكوين. لكن كيف نتفهّم أنّ ما هو لاشيء يضّاعف؟ وكيف سيتأتّى لنا أن نميز بين «لاشيء» [87] وآخر؟ يُظهر السؤال وحسب أنّنا ونحن في طريقنا قد نسينا مبدأنا، وأنّنا انتهينا إلى نسيان أن العدم معدوم، وأنّنا ندركه بواسطة السلوبية وندركه بوصفه قَفا الكينونة. وإذا أمكن أن يكون ثمة كائنات كُثْر فسيكون ثمة ما يوازيها من عدم متكثّر، فالسؤال لا يتعلق بمعرفة كيف سنميز بين عدم وآخر، ذلك أنّ القول إنّني لاشيء بمعنى الهوية يتساوى والقول إنّني بالمعنى الفعال جسدي ووضعي، وإنّما يتعلق السؤال وقد أعيدَ إلى صيغته الحقيقية، بمعرفة ما إذا كان يمكن وجود أكثر من جسد وأكثر من وضع. لكن السؤال سريعاً ما يجد حله إن هو طُرح في هذه الصيغة: من المؤكد أنّني لن أجد أبداً في وضعي البرهان على أنّه ثمة فيه آخرون حالياً (مع أهليّتهم التي بها هي أيضاً تكون الكينونةُ ويكون صنوُ كياني)، لكن إذا كان وضعي برهن على ذلك، فإنّه سيبرهن أكثر مما يجب، بما أنّ وجود الآخر قد ينجم عن وجودي، فكل ما نقدر على المطالبة به هو أن لا يكون وضعي بالنسبة إلي، ـ هذه الجهة من الكينونة التي هي الأقل بعداً عن عدمي المقوِّم لي ـ موضوعاً من بين كل تلك الموضوعات التي أحلق فوقها ببصري وأن يكون ثمة مثلما كان

يقول ديكارت، حق معين خاص يسمح لي أن أسميه وضعي، وأن يكون جهة من الكينونة أضطلع بها في المقام الأول ومن خلالها أضطلع بكل المتبقي، وأن يكون لي معها صلة معينة خاصة، وأن تحدّ من كلية نظرتي بحيث لا تكون رؤيتي للكينونة ممتدة شمولياً إلى الكينونة، وبحيث يتحدد في ما وراء ما أراه مكان لما يراه الآخرون إذا أمكنهم أن يكونوا. إلا أنّ ذلك متضمَّن في المفهوم نفسه الذي هو مفهوم الوضع وفي سلوبية العدم: إذا لم أكُ شيئاً وإذا كنت لأجيء إلى العالم، سأستند خصوصاً إلى جزء من الكينونة، وبما أنّ الوضع لا يكف مع ذلك عن أن يكون في **الخارج** وعن الخضوع للأفعال التي تخترق العالم، وبما أنّني لست على بينة [88] من كل هذه الأفعال، ومن بينها ما كان ينبغي أن أتحمل نتائجه بوصفها وقائع خام، فإنّ وضعي يكون غير شفاف في نظري ويبدي جوانب لا أفهمها، ولو كانت نظرة خارجية ممكنة، لجعلت تلك الجوانب أكثر وضوحاً، فما أكونه جملة يفوق ما أكونه بالنسبة إلي أنا ذاتي، وكلية عدمي ليست غير افتراض من جانبي، وبما أنّها ليست فاعلة إلا من خلال وضعي فإنّ نظرة خارجية قد تحيط بها هي التي ستحيط كذلك به هو. وإذا توصلت إلى التفكير كلية بلاكينونةِ لاكياني، فإنّني سأقرّ بأنّه لتكون اللاكينونةُ حقاً لاكينونةً، فإنّها ستتخلى عن ذاتها لصالح ما أكونه على الجملة أو بالفعل. حينها يكون كل شيء جاهزاً، ليس من أجل تجربة الآخر التي رأينا أنّها إيجابياً ليست ممكنة، وليس من أجل برهنة على الآخر ستقوم ضد هدفه بجعله ضرورياً انطلاقاً مني، وإنّما من أجل تجربةِ مطواعيّتي داخل الكينونة، وما ذلك لأنّ الكينونة تقدر لوحدها على الإحاطة بعدمي، وإنّما لأنّها تشمل على الأقل كل الصفات التي يتبرقع بها عدمي فعلياً. وبما أنّني أتماهى ضرورة مع هذه الصفات نتيجة أنّها هي وضعي وبما أن الكينونة كائنة والعدم معدوم، فإنّني

والحال هذه، أكون منكشفاً ومهدَّداً. أن تتحقق هذه الإمكانية، فذلك ما تشهد عليه فعلياً تجربة الحياء أو تجربة اختزالي في ما هو مرئي في وضعي، فليس ثمة تجربة إيجابية للآخر وإنّما ثمة تجربة لكياني الشامل بوصفه مورَّطاً في الجزء المرئي مني. وإزاء التفكر لم يكن بمقدورنا، الآخرين وأنا، أن نشترك في عالم يكون عددياً هو ذاته ولم يكن بمقدورنا إلا أن نلتقي في الدلالة المشتركة لأفكارنا وفي شيوع المثالية. وعلى العكس من ذلك، إذا ما نحن تابعنا حتى النهاية نتائج السلوبية فإنّنا نفهم كيف أن كياننا الترنسندنتالي وكياننا الأمبريقي هما القفا والوجه أحدهما للآخر، وكيف أنّنا بواسطة ذلك مرئيون وكيف أنّنا لسنا العلة الملائمة لكل ما نحن إياه، وكيف أنّ [89] العالم ليس هو وحسب نهاية صيرورة تكوّننا الخاص، وإنّما هو ما يشدنا مسبقاً بينما نحن نجوبه بنظرة تشكّل، وبطريقتها، جزءاً منه. فأنا لا **أعرف** الآخرين بالمعنى القوي الذي **أعرف** فيه ذاتي، وبالتالي لا يسعني التفاخر باشتراكي معهم في فكرة للعالم تكون مثالياً هي ذاتها، لكن إدراكي للعالم يُحِس بخارج ما، وأحس على سطح كياني المرئي أن انسيابية حجمي تتنقص وأنني أصير لحما، وأنّه في منتهى هذه العطالة التي كانت أنا، ثمّة شيء آخر أو بالأحرى ثمّة آخر ليس هو شيء. إنّه لا يقيم إذاً في أي مكان، إنّه في كل مكان من حولي مع كلية حضور الكائنات الحُلمية أو الأسطورية: ذلك أنّه ليس **إنية** بالتمام، ـ فأنا وحدي أكون **إنية** ـ، إلا أنّه كذلك ليس محبوساً في النسيج الذي أسميه الكينونة بل هو يشمله، فهو نظرة آتية من لا مكان، وهو إذاً يحيط بي أنا وبقدرة صيرورتي التكونية من كل الجهات. كنت أعلم جيداً أنّني كنتُ **لا شيئاً**، وأن هذا اللاشيء ينجرف لصالح الكينونة. وكان بقي لي أن أتعلم من الآخر أنّ هذه التضحية ذاتها لا تكفي لمضاهاة مَلاء الكينونة، وأن سلبي الأساسي ليس تاماً ما لم يقع سلبه هو ذاته من الخارج، وما لم يقع

وضعه بنظرة غريبة في عداد الكائنات. . لكن، في نفس الوقت، وطالما أنّه لا وجود لدرجات في العدم فإنّ تدخل الآخر لا يمكنه أن يعلّمني شيئاً كنت أجهله بإطلاق في ما يتعلق بعدمي. إنّ الكائن الأنانويّ هو مسبقاً في حد ذاته الآخر المطلق الذي يصير كائناً لذاته مع ظهور الآخر. وأنا أملك مسبقاً في ظلمة الْ في ذاته كل ما يلزم لصنع العالم الخاص للآخر بوصفه ماوراءً، أنا لا أطاله. إنّ تجربة تسليط نظر الآخر عليّ لا تفعل غير أن تواصل قناعتي الحميمية بأنّني لاشيء، وأنّي لا أحيا في العالم إلا كطفيلي، وأنّني أسكن جسداً ووضعاً. وبالجملة إذاً، إن فلسفة صارمة للسلوبية تضع في [90] اعتبارها العوالم الخاصة دون أن تحبسنا فيها: حصرياً، ليس ثمة بعوالم، وكل واحد لا يسكن إلا عالمه ولا يرى إلا وفق زاوية نظره ولا يدخل في الكينونة إلا بوضعه، لكن لأنّه لاشيء ولأنّ علاقته بوضعه وبجسده هي علاقة كيان، فإنّ وضعه وجسده وأفكاره لا تقف حائلاً بينه وبين العالم، بل هي على العكس من ذلك وسيلة علاقة بالكينونة يمكن أن يتدخل فيها شهود آخرون. ومكان هؤلاء الشهود مرسوم سلفاً في ثغرات عالمي الخاص التي أعرف جيداً أنّها ثغرات، بما أنّ «اللاشيء» الذي أنا إياه سيكون محتاجاً من أجل أن يتحقّق بالتمام إلى جملة الكينونة، وأنّ وضعي وجسدي وأفكاري ليست، بكل تأكيد، غير جزء من الكينونة. وفي حين أنّ فلسفة الوعي أو التفكر لا يسعها أن تساوي بين الإيمان الإدراكي وواحدية العالم إلا باختزال الإيمان الإدراكي في وعي هوية العالم وبجعل الوهم مجرد حرمان، فإنّ فلسفة السالبية تجيز بالتمام سعي الإيمان الإدراكي إلى أن يفتح لنا عالماً، هو واحد بالعدد ومشترك بين الجميع عبر منظورات هي منظوراتنا لأن **الإنية المتوحدة** بما هي سلب أساسي هي مفتوحة مسبقاً على عالم آخر يجاوز كل منظوراتها، ولأنّ وحشيّ الطباع مقتنع في قرارة نفسه بأنّ كل رؤاه

لا تتطابق وكل شيء، وأنّه على أتم الاستعداد إذا ما صادف أحداً لبناء أسرة وإنّ له ما يكفي من الحركة ليتخطى ذاته. وإنّها لصعوبة قاهرة بالنسبة إلى الفلسفة التفكرية أن تفهم كيف للوعي المقوِّم أن يسلّم بوعي آخر، يكون صِنوَه ويكون بالتالي مقوِّماً هو كذلك، ـ بما أنّ الوعي الأول يجب أن يمر في الحال إلى مصاف الوعي المقوَّم، فالصعوبة راجعة إلى أنّ كلا الوعييْن إنّما يتم إدراكهما كأفعال نابذة، ومركّبات روحانية لسنا نرى كيف سيسعها أن ترتد إلى منبعها. وعلى العكس من ذلك فإنّ الصعوبة في فلسفة السلب تكمن في التحام تعريف **الإنية** ذاته بوضع فعليّ، أو في دعم ذلك [91] الوضع بصفته رابطتها بالكينونة. إنّ ذلك الخارج يؤكد الإنية في خصوصيتها في ذات الوقت الذي يجعلها مرئية بصفتها كياناً جزئياً في نظر الآخرين، وفي ذات الوقت يصلها بشمول الكينونة، فما كان حجر عثرة بالنسبة إلى الفلسفة التفكرية يصبح من وجهة نظر السالبية مبدأ حلّ. إنّ كل شيء يعود حقاً إلى التفكير في السلبي بصرامة.

وأخيراً يلبي فكر السلب المطلب الثالث للإيمان الإدراكي والذي كنا تحدثنا عنه في البداية⊕. لقد كنا قلنا إنّه قبل كل فلسفة كان ذلك الإيمان الإدراكي على قناعة بأنّه على صلة بكلٍّ غامضٍ، حيث لا تتمايز الأشياء والأجساد والفكَر، وهو يسمي ذلك الكلَّ باسم الـ **عالم**. هنا أيضاً لا يصل التفكر إلى الصرامة إلا بتحطيم ما لنا به تجربة: إنّه يستعيض عن خليط العالم بمجموعة من الأوعاء المتوازية وكل واحد منها يلتزم بقانونه إذا ما كان قد ضبطه نفس الساعاتي الذي ضبط قوانين صنوف الوعي الأخرى، أو أنّ كل

⊕ انظر ص 113 وما يليها من هذا الكتاب.

واحد منها يلتزم بقوانين فكر كلي محايث لها جميعها. إنّ تزامن الأوعاء يتيحه من وجهة نظر فلسفة سالبية، انتماؤها المشترك لكينونة لا يملك أي وعي ناصية لغزها، وتلتزم جميع الأوعاء بقانونها؛ أو بالأحرى ليس لنا أن نقول بعد الآن إنّه ثمة تزامن: فكل واحد يحس ذاته مختلطاً بالآخرين، وثمّة مجال التقاء هو الكينونة ذاتها من حيث أنّ كل واحد منا هو محايث لها بواسطة وضْعِه. «ليس ثمة إلا الكينونة»: كل واحد يحس ذاته مرصوداً لجسد ولوضع ومن خلالهما للكينونة، وما يعرفه هو عن ذاته يمر بالتمام إلى الآخر في الآن ذاته الذي يحس فيه بقدرته المذهلة، فكل واحد يعرف إذاً ذاته ويعرف الآخرين **المدوَّنين** في العالم؛ ما يحسه وما يحياه، ما يحسه الآخرون وما يحيونه، وحتى أحلامه أو أحلامهم وأوهامه وأوهامهم ليست جُزراً وليست قِطَع كيان معزولة: كل ذلك، وبسبب الاقتضاء الأساسي لضروب عدمنا المقوِّم، هو من **الكينونة**، وإنّ لذلك لَقِواماً [92] ونظاماً ومعنى، وثمّة وسيلة لفهمه. وحتّى لو كان ما أحياه في الحاضر سيتبين أنّه وهميّ، فإنّ نقد وهمي لن يلقي به بكامل البساطة خارج العالم، بل على العكس من ذلك، سيبين لي موقعه ونسبية مشروعيته و**حقيقته**. وإذا كان العدم منذوراً للكينونة فإنّ حضوري كعدم هو مطلب شمولية وتماسك، وهو يصادر على أنّ الأمر يتعلق في كل مكان بنفس الكائن... إنّ كل ما هو جزئي يجب إعادة دمجه، وكل سلب هو في الحقيقة تحديد، والكيان ذاتاً والكيان آخر، والكائن في ذاته هي أجزاء من كيان واحد، فالسلبوية إذا كانت صارمة ومطلقة هي ضرب من الوضعوية. والحركة ذاتها التي يعلن بها **هذا** ما عن ذاته في حياتي، أو تعلن بها هذه الحياة عينها عن ذاتها في العالم، ليست هي غير أوج السلب، السلب الذي يحطم ذاته. إنّ عدماً مدرَكاً حقاً كعدم، إذا كان بصفته هذه يتجنب كل عدوى تصيبه من الكينونة، ويرفض أن يشكّل وإياها كلاً من

التجاور، فإنّه يطلب في ذات الوقت أن يكون هو كل شيء، يدعم الكينونة في اقتضائها التام وبضرب من الانقلاب من النقيض إلى النقيض، يندمج في الكينونة. عندما نتخطى البدايات والتمييز الجذري بين الكينونة والعدم ونتخطى التحليل، والتي هي جميعها مجردة وسطحية، نجد في مركز الأشياء أنّ المتضادات انتفائية إلى درجة أنّ أحدها لن يكون دون الآخر إلا تجريداً، وأنّ قوة الكينونة تعتمد على وهَنِ العدم الذي هو شريكها، وأنّ ظلمة الْفي ذاته هي شريك وضوح الْلذاته بعامة إن لم تكن شريكاً لوضوح «وعيي». إنّ الإشكال الأنطولوجي الشهير، «لماذا ثمّة شيء ما عوضاً عن اللاشيء» يختفي مع الإمية: ليس ثمّة شيء ما **عوضاً عن اللاشيء**، اللاشيء لن يقدر على **الحلول محل** الشيء ما أو محل الكينونة: العدم لا يوجد (بالمعني السلبي) والكينونة كائنة، والتسوية التامة بينهما لا تترك مكاناً للسؤال. إنّ كل شيء غامض إذا لم نفكر بالسلبي، وكل شيء واضح عندما نكون فكّرنا به كسلبيّ. ذلك أنّه حينئذ، ما نسميه سلباً [93] وما نسميه إيجاباً يبدوان متواطئين، بل ويبدوان في ضرب من التكافؤ. إنّهما يتواجهان «في صخب شبيه بالصمت»، والعالم كأنّه ذلك الشريط من الزبد الذي يعلو البحر مرئياً من طائرة، شريطاً يبدو ساكناً، وفجأة، لأنّه توسع بمقدار خطٍّ، نفهم أنّه من قريب سريان وحياة، لكن كذلك مدى الكينونة مرئياً من علٍ لن يتعدى أبداً مدى العدم ولا صخبُ العالم صمتَه.

بمعنى ما، يقدم لنا فكر السلب ما كنّا نبحث عنه، ينهي بحثنا ويضع الفلسفة في نقطة العطالة. لقد كنا قلنا إنّه في حاجة إلى الاتصال بالكينونة قبل التفكر وهو الذي يجعل التفكر ذاته ممكناً. إنّ «سَلوبية» العدم **هي** الموقف الفلسفي الذي يضع التفكر والعفوية في ضرب من التكافؤ، فإذا فهمتُ حقاً أنّ العدم ليس كائناً، وأنّ تلك

هي طريقته في أن يكون فإنّني أفهم في نفس الوقت أنّ الأمر لا يمكن أن يتعلق بإدماجه في الكينونة، وأنّه سيكون دائماً في ما دونها، وأنّني أنا بصفتي سالبية أكون دائماً خلف كل الأشياء، مطّرَحاً منها بصفتي شاهداً، قادراً دوماً على تعليق انخراطي في العالم لأجعل منه فكرة عالم، ـ وأنّ فكرة العالم هذه مع ذلك هي **لا شيء**، وأنّه في هذه العودة إلى ذاتي لا أكتشف مجموعة من المقدمات ستكون هذه العودة نتيجة لها، وأنّه على العكس من ذلك هي المقدمة ووعيي بها هو النتيجة، وأنّ مقاصدي في حد ذاتها خاوية، وأنّها ليست غير هروب من خوائي لَدُن الكينونة، وأنّ هذا الهروب يدين بوجهته ومعناه إلى الكينونة، وأنّ ما نعيد بناءه أو إنشاءه منوط ببداهة أولى للعالم الذي يؤشر لي هو ذاته عن تمفصلاته، فما أجده «في ذاتي» هو دائماً الرجوع إلى هذا الحضور الأصلي، والدخول إلى الذات هو والخروج منها سيان. وبالنسبة إلى [94] من يفكر بالسلب في خُلوصه ليس ثمّة حركتان: الاتكال على العالم والاستعادة التفكرية؛ وليس ثمّة موقفان: واحد طبيعي هو الانتباه إلى الأشياء والآخر فلسفي هو الانتباه إلى دلالة الأشياء، وكل واحد منهما يحتفظ في ما يشبه الهامش بإمكانية تحوله إلى الآخر؛ وإنّما ثمة إدراك للكينونة وعدم إدراك للعدم متمادّان الواحد في الآخر وهما متحدان. إنّ السلبوية المطلقة، ـ أي التي تفكر بالسلبي في أصليته، ـ ووضعوية مطلقة، ـ أي التي تفكر بالكينونة في ملائها وكفايتها، ـ هما مترادفتان تماماً وليس ثمّة بينهما أدنى فارق، فسِيان القول إنّ العدم ليس كائناً والقول ليس ثمة إلا الكينونة، بصيغة أخرى لن يكون بمقدورنا العثور على العدم بين الأشياء الكائنة بوصفه واحداً منها، **وبالتالي** يجب أن يكون مستنداً إليها، وهو حصرياً ما يجعل كل واحد منها لا يقوم برأسه وما يجعلها كائنة معاً وما يجعلها كينونة واحدة... إنّ المنظور الذي تكون فيه الكينونة والعدم متقابليْن

بإطلاق، والمنظور الذي تحتوي فيه الكينونة ذاتها على اتصال بالعدم،غاية في الكمال من حيث هي متعينة بالتعريف على أنّها مماثلة لذاتها، اتصالاً وقع إجراؤه وانقطاعه ثم استعادته، وكينونة كيانها معترف به وعدم سلبه مسلوب، ـ هذان المنظوران ليسا إلا واحداً؛ فمن حيث هما متقابلان بإطلاق، الكينونة والعدم لا يتمايزان. إنّه اللاوجود المطلق للعدم هو الذي يجعله في حاجة إلى الكينونة، وهو الذي يجعله بالتالي غير مرئي على الأقل في شكل «بحيرات اللاكينونة»، في شكل لا كائنات نسبية ومُموضَعة، في شكل تضاريس أو ثغرات في العالم. تحديداً لأنّ الكينونة والعدم، اللا والنعم، لا يمكن أن يتمازجا تمازج عنصرين مقوِّمين فإنّنا حين نرى الكينونة يحضر العدم في الحال، ولا يظل في الهامش مثل منطقة اللارؤية حول مجال رؤيتنا، بل هو حاضر على امتداد كل ما نراه بصفته من ينزّل ذاك الذي نراه في موضعه ويعرضه أمامنا للفرجة. إنّ الفكر الصارم للسلب هو فكر منيع، بما أنّه أيضاً فكر [95] الإيجابية المطلقة، وهو يحوي إذاً بشكل مسبق كل ما قد يمكن أن نعارضه به. إنّنا لا يمكن أن نهزمه أو نفاجئه.

لكن أليْس هو كذلك لأنّه يتعذر إدراكه؟ إنّه يبدأ بجعل الكينونة والعدم متقابلين بإطلاق، وينتهي ببيان أنّ العدم كائن بشكل ما داخل الكينونة التي هي الكون الأوحد، فمتى يجب علينا تصديقه؟ في البداية أم في النهاية؟ سنجيب: الأمر سيان وليس ثمّة فرق. ومع ذلك ثمّة فرق بين الكينونة بالمعنى الضيق، الكينونة التي نبدأ بها والتي هي على طول مداها تستبعد العدم بإطلاق، وهي التي يحتاجها العدم إذا كان عليه أن يتمكن من أن يتخذ له اسماً، وبين الكينونة بالمعنى الواسع، الكينونة التي ننتهي إليها والتي تحوي العدم على نحو ما، والتي تناديه حتّى يصبح بالتمام كينونةً، ليُصبح الكينونة

«كما هي». إن هاتين الحركتين، تلك التي بها يدعو العدمُ الكينونةَ وتلك التي تدعو بها الكينونةُ العدمَ، لا تختلطان: إنّهما تتقاطعان. فوفق الحركة الأولى، الكينونة هي سلب السلب ولها بنية تحتية من عدم، إنّها صفة للمعرفة؛ ووفق الحركة الثانية، العدم في النهاية هو وضعٌ مكرور؛ وبما هو وضعُ وضعٍ، فإنّ له بنية تحتية من كينونة، والمعرفة هي صفة للكينونة. من الناحية الأولى، يقع النظر في الكينونة من زاوية نظر العدم. ومن الناحية الثانية، يقع النظر في العدم من زاوية نظر الكينونة. وحتى إذا توصلنا في الحالتين إلى تماه، فإنّ هذا التماهي يتمّ في الحالة الأولى لصالحين وفي الحالة الثانية لصالح الكينونة، والعلاقتان ليستا متماهيتين، فلنتفحصهما تباعاً.

بإمكاننا التفكير بدءاً انطلاقاً من السلبي المحض. ونبين أنّني أنا الذي أتساءل بخصوص الكينونة، لا شيء. وبهذه الملفوظة نحدد طبيعة مضادة هي أنا: أنا هو من ليس له طبيعة، إنّني لا شيء. هذا الترسيخ المفهومي أو اللغوي ليس إلا لحظة أولى في التحليل، إلا أنّه [96] ضروري لجلب ما سيتبع، إنّه يحكمه ويعلل النتائج ذاتها، النتائج المعارضة تماماً التي سيتوصل إليها فكر السلب ويحدد بمعية هذا الفكر معناها بتنزيلها مسبقاً في مجال حقيقة متواطئة⊕، حيث يمكن للمتقابلات أن يطرد أحدها الآخر، لكن ليس أن يمر أحدها في الآخر. فبوضعه أنّ العدم ليس كائناً وأنّ عدم كيانه هو كيفية كيانه، وأنّه بالتمام عدم كيان، يُلزم ذلك الترسيخ المفهومي أو اللغوي نفسه بتعريف الكينونة كمَلاء وقرْب مطلقين، ويضع أنّ الكينونة كائنة. ولأنّ ذاك الذي يتساءل عن الكينونة هو لاشيء، فيجب أن يكون كل شيء

⊕ نعني بالتواطؤ هنا (L'Univocité)، أي احتفاظ اللفظ بالمعنى نفسه في مختلف أشكاله، وفي سياق نصنا احتفاظ الحقيقة بالمعنى نفسه أياً كانت المتناقضات المنتمية إلى هذه الحقيقة.

خارجه بإطلاق، إلى مسافة بعيدة منه، ولن نعرف كيف نتفهّم الأكثر والأقل في هذا التنائي الذي هو تناءٍ مبدئيّ. وذاك الذي يسأل بما أنّه قد تمّ تعريفه نهائياً على أنّه **لا شيء**، يستقر في اللانهائي ومن هناك يلاحظ كل الأشياء من مسافة مطلقة التساوي: فإزاء ما ليس كائناً تكون الأشياء كلها ودون درجات، هي من الكيان والملاء والإيجابي المطلق جميعها. ولمّا كان السلبي مؤسِّساً، فإنّ الكيان المؤسَّس هو إيجابية مطلقة. ولا يسعنا حتى أن نقول إنّه ثمّة هنا **استدلال مباشر**: فسلوبية العدم هي مسبقاً حضور مباشر لدن الكينونة. والقدرة المعترف بها للفيلسوف على تسمية هذا العدم الذي هو إياه وعلى التطابق وهذا الشرخ في الكينونة هي سلفاً بديل لمبدأ الهوية الذي يعرّف الكينونة. فإذا فكّرنا انطلاقاً من السلبي المحض، نكون قد قررنا سلفاً التفكير وفق الهوية، ونكون سلفاً في الهوية بما أنّ هذا السلبي الذي لا شيء يحدّه في مجاله، والذي عليه أن يذهب إلى مداه الأقصى سيكون كذلك وبشكل قطعي سلباً لذاته، وسيعلن إذاً عن ذاته في شكل حدثانٍ للكينونة المحض. ثمّة فخّ في فكر السلبي: إذا قلنا عن السلبي إنّه كائن فإنّنا نقوض سلبيته، لكن إذا تمسكنا بدقة بأنّه ليس كائناً، فإننا نزيد من رفعه إلى ضرب من الإيجابية، ونمنحه نوعاً من الكيان بما أنّه تماماً وإطلاقاً **لاشيء**. ويصبح السلبي نوعاً من الكيف، لأنّنا تحديداً نرسخه في قدرته على الرفض والمراوغة. إنّ فكراً سلبوياً هو بالضبط [97] فكر وضعويّ، ويظل هو ذاته في هذا الانقلاب من حيث إنه إذْ يتأمل خواء العدم أو الملاء المطلق للكينونة إنّما يجهل في كل الأحوال الحجم والعمق وتعدد السطوح والعوالم الخلفية. وعندما ينتهي إلى وضع الكينونة كمَلاءٍ وإيجابية مطلقين انطلاقاً من العدم، ـ بل وأكثر من ذلك إلى إعلان أنّه ليس ثمة غير الكينونة وأنّ الكينونة بمعنى ما تستدعي العدم وتحويه ـ، فإنّه لا يعيد إدماج عناصر كان يكون أقصاها من قبلُ منهجياً، إنّه لا يقترب من العيني ولا يتابع تمفصلات الكل،

إنّه يعوض تجريداً بتجريد مضاد. علينا أن نسلّم له بأنّ السلبي المحض يستدعي الكينونة المحض، لكنّنا بذلك عوض أن نجد للفلسفة وضعاً قد لا يؤذي فيه الوعيُ بالذات ترنسندنتاليّة الشيء، فإنّنا نشوههما سوية ونراكم الصعوبات ما دام من البديهيّ تماماً أنّ السلب المحض ليس هو كذلك إلا من حيث المبدأ، وأنّ اللِذاته الموجودَ مرهق بجسد ليس هو في الخارج ما لم يكن بالداخل، وهو يقف حائلاً بينه وبين ذاته، ـ بينما الكينونة المحض، هي كذلك، يتعذر وجودها وكل شيء مفترَض سيتبدى سريعاً مظهراً، وهذه الصور المتناوبة والمتضادة لا يمكن فهمها كصور لكينونة واحدة، نتيجة انعدام درجات في الكينونة ونتيجة غياب التنظيم في العمق، ولأنّ هذه الكينونة لتكون إيجابية ومترَعة عليها أن تكون مسطحة، وبالتالي تظل **هي ما هي** في ما وراء الازدواجية التي انحبسنا فيها. وإنّا لا نصالح إلا ظاهرياً بين الوعي المحايث وبين ترنسندنتاليّة الكينونة بواسطة تحليلية الكينونة والعدم: فليست الكينونة هي المتعالية، وإنّما أنا هو الذي أحملها بين ذراعيّ بنوع من إنكار الذات، وليس العالم هو الغليظ وإنمّا أنا الذي برشاقتي أجعله كائناً هناك. والحق أنّنا عندما ننتقل هنا من العدم إلى الكينونة ومن ثمّ إلى تخارج الكينونة في العدم الذي يتعرف عليها «كما هي»، [98] ليس ثمّة لا تقدم ولا تركيب وليس ثمة تحويلٌ لنقيض الدعوى البدئية؛ فنحن ندفع بالتحليل البدئي إلى أقصاه، التحليل الذي يظل صالحاً بكامله والذي يحرك دوماً رؤيتنا الشاملة للكينونة. إنّ نداء الكينونة للعدم هو **في الحقيقة** نداء العدم للكينونة، إنّه سلب ذاتيّ، فالعدم والكينونة هما دائماً آخران بإطلاق، وإنّها عزلتهما تحديداً هي التي تجمع بينهما؛ إنّهما ليسا متحديْن حقاً، إنّهما يتتابعان وحسب بشكل أسرع أمام الفكر(*). بما أنّ خواء اللِذاته يمتلئ وبما أنّ الإنسان

(*) في الهامش وبين معقوفتين: قلت تباعاً إن «العدم معدوم» و«الكينونة كائنة» هما =

ليس حاضراً مباشرة لكلّ الأشياء وإنّما هو حاضر بأكثر تحديداً لجسد ولوضع، ومن خلالهما وحدهما هو حاضر للعالم، فإنّنا نسلّم بأنّ فيه هو ذاته كثافة كائن عفويّ، وأنّ العملية التفكرية لاحقة على ذلك؛ نتحدث عن **كوجيتو قبتفكري**، لكن ازدواج اللفظة يترجم ازدواج فكر، يمكنه إمّا أن يظل هو ذاته، وإمّا أن يسلب ذاته في ظلمة الـ في ذاته لكن لا يمكنه أن يجد عطالة في ذاته: **الكوجيتو** القبتفكري هل هو شيء ما فينا وهو نحن ذواتنا أكثر من الـ**كوجيتو** ومن التفكر الذي يُدخله، أم أنّه **كوجيتو** يسبق ذاته في أعماقنا ويعلن عن ذاته قبل إعلاننا نحن عنه لأنّنا فكر؟ الفرضية الأولى مستبعَدة إذا كنت **لاشيئاً** والفرضية الثانية تعيد إليّ بُطلاني في اللحظة التي يتعلق فيها الأمر بفهم الكيفية التي بها يمكن لحياتي أن تكون غير شفافة بالنسبة إلى ذاتها. وتقدُّم البحث ذاته لا يسعه تغيير الفكرة التي نكوّنها عن الكينونة وعن العدم، إنّه لا يقدر إلا على كشف الاستتباعات الخفية، ما دمنا نفكر انطلاقاً من دلالة الكينونة ومن لا معنى العدم: وحتى إذا كان الشرح يقلب المنظورات ظاهرياً فإنّ القلب ليس فعلياً إذ يتمّ كل شيء بين هذا الكيان وهذا السلب، والكينونة التي نقول عنها إنّها تخضع لضرب من الصعود في العدم، تظل هي الـ في ذاته المحض وتظل الإيجابية [99] المطلقة؛ وإنّها بهذه الصفة وحسب تعرف هذه المغامرة؛ وهذا الـ في ذاته المحض قد كان مقدَّراً له منذ البداية أن يقع التعرف عليه، بما أنه كان ظهر كسلب ذاتيّ للسلب، فليس ثمّة إدراك أول للإنية وللكينونة يتحوّل أو يتخطى ذاته، والانقلاب من النقيض إلى النقيض هو صياغة أخرى لنقيض الدعوى البدئية التي لا تتوقف في ذلك الانقلاب، بل هي على العكس من ذلك تتجدد فيه. إنّ فكر السلبي المحض أو

= الفكرة نفسها، ـ وإن العدم والكينونة ليسا موحّدَين. علينا أن نربط بين الاثنين: إنهما ليسا موحَّدين تحديداً لأنهما الشيء نفسه في نقيضين = ازدواج.

الإيجابي المحض هو إذاً فكر محلّق، يفعل في الماهية أو في السلب المحض للماهية وفي حدود قد ترسخت دلالاتها وهي في حوزته. يقول سارتر بوضوح إنّه في **نهاية كتابه** سيكون الانتقال متاحاً إلى معنى أوسع للكينونة، معنى يشمل الكينونة والعدم. لكن ليس ذلك لأنّ التعارض البدئي قد وقع تجاوزه، فهو ما يزال قائماً بكامل صرامته؛ إنّه هو الذي يبرر انقلاب ذلك المعنى وهو الذي ينتصر في هذه الهزيمة؛ وانفعال اللِذاته الذي يضحي بذاته لتكون الكينونة ما يزال هو سلب ذاته بذاته. ومن المسلّم به ضمنياً أنّ الكلام يدور من أول الكتاب إلى آخره حول العدم نفسه والكينونة نفسها، وأنّ متفرجاً وحيداً هو الشاهد على التقدم وأنّه ليس منخرطاً هو ذاته في الحركة، وأنّ الحركة والحال هذه هي حركة وهمية. إنّ فكراً سلبوياً أو وضعوياً يلتقي مجدداً بهذه المصادرة التي هي مصادرة الفلسفة التفكرية، والقائلة إنّه ليس بمقدور أي نتيجة للتفكر أن تورّط بمفعول رَجْعي من يقوم بالتفكر، ولا أن تغيّر الفكرة التي كنا كوّناها عنه. ولا يمكن للأمر أن يكون مغايراً لذلك فيما لو انطلقنا من السلبي المحض: ذلك أنّه لن يقبل بتاتاً بوجود شيء فيه، وحتى إذا لاحظنا أنّه يحتاج الكينونة فإنّه لن يحتاجها إلا كمحيط بعيد لا يبدّله تبديلاً. إنّه يهيئها من حوله كمشهد محض، أو بصفتها ذاك الذي عليه أن يكونه، إنّه يرفعها إلى مرتبة الحقيقة أو الدلالة لكنّه هو ذاته سيظل العدم الذي كانَهُ، ووفاؤه للكينونة سيؤكده كعدم.

[100] إنّ الفكر السلبوي (أو الوضعوي) يقيم بين العدم والكينونة تماسكاً غليظاً هو في نفس الآن صلب وهش: هو صلب بما أنّهما في النهاية لا يتمايزان، وهو هش بما أنّهما يظلان متقابليْن مطلقيْن حتى النهاية، فالعلاقة بينهما واهية كما يقول علماء النفس. وسيستبين ذلك كل مرة يتعلق فيها الأمر بفهم الكيفية التي يستقبل فيها العدمُ الكينونةَ داخله، وإذاً، ليس عندما يتعلق الأمر بفهم تجسّدي وحسب

مثلما كنا نقول منذ حين، وإنّما أيضاً عندما يتعلق الأمر بفهم الكيفية التي أقدر بها على تحمّل الرؤية التي يحملها الآخر عني، أو في نهاية المطاف عندما يتعلق الأمر بفهم انتمائنا المشترك إلى العالم. وإنّا نبحث دائماً بواسطة النقاء السلبي للْـلِذاته عن فهم تعرّفه على نظرائه: لأنّني لست أي شيء، ولأنّ هذا البطلان، عليّ مع ذلك أن أكونه وأنّ أجعله يكون في العالم، فإنّني أضطلع بجسدي ووضعي وببصر الآخر الذي أراه مسلطاً على ذلك الخارج الذي هو أنا، فليس ثمة بالنسبة إلي نشاط وحضور للآخر، وإنّما ثمة من جهتي تجربة لانفعالية ولاستلاب أعترف أنّهما يخصانني، ولأنّني لا شيء فإنّه عليّ أن أكون وضعي. في نهاية الأمر إذاً، تظل العلاقة بيني أنا كعدم وأنا كإنسان ولا شأن لي بالآخرين، وتكون علاقتي في أفضل الحالات علاقة بلا أنا محايد، وبسلب متفشّ لعدمي، فأنا تسحبني نظرة الآخر إلى الخارج إلا أنّ سلطتها عليّ إنّما قيست تدقيقاً بقبولي بجسدي وبوضعي، وليس لنظرة الآخر من قدرة استلابية، إلا لأنّني أستلب ذاتي. فلسفياً، لا وجود لتجربة الآخر. والتقاء الآخر لا يتطلب ـ ليقع التفكير به ـ أيّ تحوّل للفكرة التي أكوّنها عن نفسي. إنّه يحيّن ما قد كان ممكناً سلفاً انطلاقاً مني. إنّ ما يضيفه هو قوة الأمر الواقع وحسب: هذا القبول بجسدي وبوضعي الذي كنت هيأته والذي كنت متمكناً من مبدئه، لكن من مبدئه وحسب، بما أنّ انفعالية تضعها الذات ذاتها ليست فعلية، ـ ها هو قد تحقق فجأة. [101] يقول سارتر إنّ العلاقة بالآخر هي (بطبيعة الحال؟) أمر واقع ومن دونها لن أكون أنا أنا، ولن يكون هو آخر؛ فالآخر يوجد فعلياً ولا يوجد بالنسبة إلي إلا فعلياً. لكن مثلما **لا تضيف** عبارة «الكينونة كائنة» شيئاً لعبارة «العدم غير كائن»، ومثلما التعرف على الكينونة كملاء وإيجابية مطلقيْن لا يغيّر شيئاً في سَلوبية العدم، فإنّ نظرة الآخر التي تجمدني فجأة هي كذلك لا تضيف إلى عالمي أيّ بُعد

جديد، إنّها تثبت لي وحسب أنّني متضمَّن في الكينونة تضمناً كنت أعرفه من الداخل؛ وأتعلم وحسب أنّه ثمة حول عالمي خارجٌ بعامة، كما أتعلم عن طريق الإدراك الحسّي أنّ الأشياء التي يضيئها كانت تحيا قبله في ظلمة الهوية. الآخر هو واحد من الأشكال الأمبيريقية للانسياخ في الكينونة... والمؤكد أنّ لهذا التحليل حقيقته: فبما أنّه من الحقيقي أنّني لست **لاشيئاً**، فإنّ الآخر لا يمكن أن يظّهر لي إلا كذلك، إنّه كالعالم الفوقي الذي ينطلق منه نظر لا أحس إلا بوقعه على جسدي؛ وبما أنّني فكر أو وعي فإنّني ملزم ألا أدخل العالم إلا بهذا الفكر أو الوعي، والأوعاء الأخرى والفِكَر الأخرى لن تكون أبداً غير النظيرات أو الأخوات الصغريات لفكري ولوعيي، فأنا لن أحيا أبداً غير حياتي، والآخرون لن يكونوا أبداً غير أنا ذاتي آخرين. لكن هذه الأنانة وهذا الجانب من الظاهرات وهذه البنية التي للعلاقة مع الآخر هل هي الكل أو حتى الأساسي؟ إنّها ليست غير تنويعة أمبيريقية(*)، ـ إنّها العلاقة المزدوجة أو الواهية مع الآخر ـ، حيث، وفضلاً عن ذلك، سيجد التحليل ثانية الشكل الطبيعي والشرعي [102] والخاضع في الحالة الخاصة إلى لَيٍّ، يجعل من الآخر همّاً مجهولاً ودون ملامح، آخر بعامة.

لنفترض حتى أنّ الآخر هو عمرو أو زيد صاحب هذه النظرة المسلطة عليّ والتي تجمّدني: فإنّني لا أتقدم خطوة في بلورة الظاهرة بقولي إنّها قد هُيئ لها من الداخل من قِبلي وإنّني أنا، العدم، عرضت

(*) الجملة السابقة التي تتمفصل معها بداية هذه الجملة تعاني من تصويب غير تام على ما يبدو. فالصياغة الأولى التي ألغيت، كانت: إلا أن المسألة تتعلق بمعرفة ما إذا كان الفكر السلبوي أو الوضعوي الذي يكشف هذا الجانب من الظاهرات وهذه البنية التي للعلاقة مع الآخر إنما يتمكن منها جملة أو حتى من الأساسي فيها. ونحن نقول إنه لا يقدر من حيث المبدأ إلا على التمكن من تنويعة أمبيريقية...

نفسي لهذه النظرة، باضطلاعي بجسدي ووضعي وخارجي وأنّ الآخر في نهاية الأمر هو الحالة القصوى لانسياخي في الكينونة. ذلك أنّه طالما أنّني أنا هو الذي يندرج في الكينونة، فإنّ المُدرِج والمُدرَج يحتفظان بمسافتيهما. في حين أن بصر الآخر، وفي هذا الأمر هو يحمل إليّ جديداً، يلفني بكاملي، كينونة وعدما. وإنّ ذلك هو، ما في العلاقة بالآخر، لا يتعلق بأي إمكانية داخلية، وهو ما يحمل على القول إنّها واقعة محض. لكن مع أنّ تلك العلاقة تنتمي إلى وقائعيتي، ومع أنّها التقاء لا يمكن أن يُستخلص انطلاقاً من الـلِذاته، فإنّها مع ذلك توفر لي معنى؛ إنّها ليست كارثة لا اسم لها تتركني منذهلاً، إنّها دخول شخص آخر على الركح. وأنا لا أشعر وحسب بارتعاد فرائصي، فأنا اخترقتني نظرة، ولو كان حيوان هو الذي ينظر إلي على سبيل المثال، فإنّني لن أشعر إلا بصدى ملطَّف لهذه التجربة. ويجب إذاً أن يكون ثمة شيء ما في نظرة الآخر يؤشر لي على أنّها نظرة الآخر، بغض النظر عن استنفاد معنى نظرة الآخر في الحَرْقة التي تتركها في الموضع الذي ينظر إليه الآخر من جسدي. يجب أن يكون ثمّة شيء ما يعلّمني أنّني متورط بتمامي، كينونة وعدما، في هذا الإدراك الذي يتملكني وأنّ الآخر يدركني نفساً وجسداً. إذاً، ونحن نجعل من العلاقة المزدوجة الشكلَ المشروعَ للعلاقة بالآخر، ونضع في المقام الأول المَوضعة التي أخضع لها، فإنّنا لا نتفادى وجوب أن نتعرف على إدراك إيجابيّ للإنية بواسطة إنية خارجية: العلاقة المزدوجة تحيل على ذلك الإدراك الإيجابي إحالتها على شرطها. بصيغة أخرى، بإمكان فكر السلب أن يؤسس كل وضع على سلب للسلب، وكل [103] علاقة جابذة على علاقة نابذة: وسيأتي حينٌ، سواء تعلق الأمر بالكينونة عامة أو بكينونة الآخر، يتبلّر فيه سلب السلب في بساطة **هذا** ما: ثمة ههنا شيء، ها فلان،؛ هذه الأحداث هي أكثر من كونها البنية التحتية للْـلِذاته، ومن الآن فصاعداً ستتأتى قدرة الـلِذاته على

السلب من الإيجابية المطلقة لتلك الأحداث، ومعرفتي لا تفعل غير المصادقة على ما كانته الكينونة في ذاتها من قبل وغير الالتقاء بها «كما هي»، وبالمثل، في حين أن خجلي يصنع كامل معنى وجود الآخر، فإنّ وجود الآخر هو حقيقة خجلي. أخيراً، إذا ما تأملنا علاقتي ليس بالكينونة الأنانوية وبالآخر فحسب، وإنّما بالكينونة من حيث هي مقصودة من قِبلنا، من حيث أنّا مفعمة بآخرين يدركون بعضهم بعضاً ويدركون نفس العالم، ـ وكذلك نفس العالم الذي أدركه أنا ـ، فإنّ الفكر السلبوي يجد نفسه مرة أخرى أمام الإمية: إمّا أن يظل وفياً لتعريفي أنا كعدم و[إمّا] أن يعرّف الكينونة كإيجابية محض، ـ وفي هذه الحالة لن يكون أمامنا عالم بما هو كلٌّ يشمل الطبيعة والإنسانية والتاريخ بما في ذلك أنا؛ ولن تكون السوالب غير لمعان على سطح الكينونة، ولن توجد النواة الصلبة للكينونة إلا بعد أن نكون محوْنا منها كل ممكن، وكل ماضٍ وكل حركة وكل الصفات الخيالية أو الوهمية التي هي مني وليست منها. وإذا لم نكن نقصد إلى ردّ الكينونة إلى هذا الحد الذي هو حد الإيجابية المحض حيث ليس ثمة أي شيء، وأن نجعل ما يشكّل كل محتوى تجربتنا منوطاً بالـلِذاته، حينئذ، يجب، تبعاً لحركة السالبية ذاتها عندما تذهب إلى أقصى سلبها لذاتها هي، أن ندمج في الكينونة قدراً من الصفات السلبية وأن ندمج فيها التنقلات والصيرورة والممكن. وكما هو حاله دائماً فإنّ نفس الفكر السلبوي يتأرجح بين هاتين الصورتين دون قدرة على التضحية بإحداهما أو على توحيدهما، إنّه الإزدواج عينه، بمعنى أنّه التناقض المطلق وتماهي [104] الكينونة والعدم، إنّه الفكر «المقماق» (Ventriloque) الذي يتحدث عنه أفلاطون، ذلك الفكر الذي يثبت وينفي دائماً في الفرضية ما ينفيه أو يثبته في الأطروحة، ذاك الذي يُنكر بما هو فكر تحليق، ملازمة الكينونة للعدم والعدم للكينونة.

ما لم تتجاهل فلسفة تفكرية ذاتها فإنّها تصل إلى التساؤل عما يسبقها، عن صلتنا بالكينونة فينا وخارجنا قبل كل تفكّر. إلا أنّها لا تقدر من حيث المبدأ على إدراك ذلك إلا كتفكّر قبل التفكر، لأنّها تنمو تحت سلطان مفاهيم من مثل «الذات» و«الوعي» و«الوعي بالذات» و«الفكر»، وجميعها تحتوي، حتى وإن كان ذلك في شكل ملطّف، فكرة **شيء مفكّر**، فكرة كيان إيجابي للفكر تنتج عنها محايثة حصائل التفكر للعفويّ. ولذلك نحن تساءلنا عما إذا سيكون بوسع فلسفة السلبي أن تعيد لنا الكينونة الخام دون أن تبطل قدرتنا على التفكر: إنّ ذاتية هي لا شيء، إنّما هي كائنة في نفس الوقت في الحضرة المباشرة للكينونة وفي اتصال بالعالم، وهي كذلك أقرب ما تكون لذاتها بما أنّه ولا كُمْدة فيها ستقدر على فصلها عن ذاتها. ومع ذلك فإنّ تحليلية الكينونة والعدم هذه يظل معها بعض الحرج، فهي من حيث المبدأ تقابل بينهما بإطلاق وتعرفهما على أنهما متمانعان، لكن إذا كانا متقابليْن مطلقين فإنّهما لا يعرَّفان بأي شيء يخصهما، فما أن يُنفى أحدهما إلا ويكون الآخر حاضراً؛ فكل واحد منهما ليس هو غير إقصاء الآخر، وبالجملة لا شيء يمنع من تبادلهما لأدوارهما: ووحدها تظل القطيعة قائمة بينهما، فمن هذا الجانب وذاك، وإن كانا متناوبيْن فإنّهما يشكّلان معاً فضاء فكر واحد، طالما أنّ كل واحد منهما ليس هو غير تراجعه إزاء الآخر. ولنفكر في الكينونة الشاملة، ما هو كائن في جملته وبالتالي ما لا يعوزه شيء كذلك، ما هو الكينونة كلها، يجب أن نكون خارجها، أن نكون [105] هامش عدم كيان، لكن هذا الهامش المقصيّ من الكل يمنع الكل من أن يكون كلاً؛ فالشمول الحق قد يكون عليه أن يضم ذلك الهامش أيضاً، وذلك محال طبعاً بما أنّه هامش عدم كيان. وهكذا، إذا كانت الكينونة والعدم متعارضين بإطلاق، فإنّهما ينصهران معاً في ضرب من كيان يجاوز الكينونة، هو كيان أسطوري بما أنّ القوة التي

يقتضيها هي انتباذهما المطلق. هي ذي الدائرة التي اجتزناها والتي تؤدي من التقابل المطلق إلى هوية ليست غير شكل آخر للتقابل - وسواء فكرنا بهما في مقابلتهما بين ما هو كائن وما هو غير كائن، أو على العكس من ذلك ماهيْنا بينهما بجعلنا من الكينونة إما مضاعَفة للسلب وإما جعلنا منها عكسياً إيجابية كاملة للغاية، بحيث تحتوي بالتمام على اعتراف العدم بها، فإنّه لا وجود من كل واحدة من هذه العلاقات إلى غيرها، لتقدم ولتغير ولنظام في اتجاه واحد؛ وما يقودنا من أحدهما إلى الآخر ليس هو حركة ما وقع التفكير به، وإنّما هي تحولات انتباهنا أو اختيارنا لنقطة انطلاق معينة أو لأخرى. لكن هذه المؤاخذة على الازدواجية لا قوة لها في مواجهة تحليليةٍ للكينونة والعدم والتي هي توصيف وفق البنى الأساسية لاتصالنا بالكينونة: فإذا كان هذا الاتصال مزدوجاً حقاً، فإنّه يعود إلينا التأقلم معه، ولا تستطيع صعوبات منطقية شيئاً إزاء هذا التوصيف. وفي الحقيقة فإنّ تعريف الكينونة على أنّها ما هو كائن بجميع الوجوه بلا قيد ولا شرط، وتعريف العدم على أنّه ما لا يكون ولا بأي وجه من الوجوه، وهذا التملك لكينونة مباشرة ولعدم مباشر من طرف الفكر وهذا الحدس وهذه السلوبية، إنّما هي الرسم المجرد لتجربة، وإنّه تجب مناقشتها على أرض التجربة، فهل تعبّر جيداً عن اتصالنا بالكينونة وهل تعبّر عنه في جملته؟ إنّها تعبّر بكل تأكيد عن تجربة الرؤية: الرؤية نظرة شاملة، فبمقلتيّ ومن أعماق لامرئيَّ المصغَّر [106] أطلّ على العالم، وأنضمّ إليه هناك حيث هو. ثمّة ضرب من جنون الرؤية يجعلني في نفس الوقت أتجه عن طريقها إلى العالم ذاته، ومع ذلك وبدْهياً فإنّ أجزاء هذا العالم لا تتواجد معاً من دوني: الطاولة في ذاتها لا علاقة لها بالسرير الذي هو على بعد متر منها، - العالم هو رؤية العالم ولن يسعه أن يكون شيئاً آخر، فالكينونة محاطة في كل مداها برؤية للكينونة، ليست كياناً بل هي عدم كيان.

إنّ ذلك لا مراء فيه بالنسبة إلى من يتطابق حقاً مع النظر، ويتخذ حقاً وضعية الرائي. لكن هل هي تلك كل الحقيقة وهل بإمكاننا صياغتها بالقول إنّه ثمة الْفي ذاته كوضع، وإنّ اللِذاته لا يوجد بصفته سلباً؟ هذه الصيغة مجردة طبعاً: لو سلمنا بها حرفياً فإنّها ستجعل تجربة الرؤية مستحيلة، ذلك أنّه إذا كانت الكينونة كائنة كلها في ذاتها، فإنّها هي ذاتها ليست إلا في ظلمة الهوية، وبصري الذي يسحبها من تلك الظلمة يقوضها ككينونة؛ وإذا كان اللِذاته سلباً محضاً فإنّه ليس حتى لذاته، إنّه يجهل ذاته نتيجة أنّه ليس **ثمة فيه** شيء ما ليعرفه، فأنا لا أحصل أبداً على الكينونة كما هي، إنّني لا أحصل عليها إلا مستبطَنَة ومختزلة في معناها الذي هو معنى المنظر. وما به يبلغ السيل الزبى، هو أنّني فضلاً عن ذلك لا أحصل على العدم الموكول بتمامه إلى الكينونة والذي هو، والحق يقال، يخطئها دائماً: لكن هذا الإخفاق المكرور لا يعيد إلى اللاكينونة نقاءها، فماذا عندي إذاً؟ عندي عدم مترع كينونة وكينونة مفرغة عدماً، وإذا لم يكن ذلك تقويضاً لكل واحد من الحدين من طرف الآخر، تقويض العالم لي وتقويضي للعالم، فإنّه يجب ألاّ يكون تعديم الكينونة وانسياخ العدم فيها علاقات خارجية، وألاّ يكونا عمليتين متمايزتين. ذلك هو ما نحاول الحصول عليه بالتفكير في الرؤية كـ **تعديم**، فالرؤية مفهومة على هذا النحو تجعل من الـ في ذاته هو ذاته شرطاً للعالم المرئي، وتجعل كذلك من اللِذاته شرطاً للِذاته السائخ في الكينونة والمموضَع والمتجسد، فبوصفها عدماً فاعلاً تكون رؤيتي في نفس الوقت حضوراً كلياً في العالم ذاته، بما أنّها دون عطالة [107] ودون كُمدة(*)، وتكون متمايزة نهائياً عما تراه والذي هي مفصولة

(*) في الهامش: إن طبقة من العالم التي هي طبقة الكائن من أجلي تُظهِر: أولاً: **عمقاً** للكائن في ذاته، ثانياً: **كثاثة** للكائن لذاته.

عنه بالخواء ذاته الذي يمكّنها من أن تكون رؤية(*). إلا أنّنا نعثر هنا من جديد في تحليل التجربة على ما كنا لاحظناه آنفاً في جدلية الكينونة والعدم: فإذا لبثنا حقاً عند تقابلهما، ـ إذا كانت الرؤية هي عدم كيان وإذا كان ما يُرى هو الكينونة ـ، فإنّنا نفهم أنّ الرؤية تكون حضوراً مباشراً في العالم، إلا أنّنا لا نرى كيف سيمكن للاشيء الذي أنا إياه أن يفصلني في ذات الوقت عن الكينونة. وإذا ما فعل اللاشيء ذلك، وإذا ما كانت الكينونة متعالية عن الرؤية فلأنّنا توقفنا إذاً عن التفكير بالرؤية كعدم كيان محض، وتوقفنا فضلاً عن ذلك عن التفكير بالكينونة كمحض في ذاته، فإمّا أنّ تحليلية الكينونة والعدم هي مثالية، ولا تمنحنا الكينونة الخام أو القبتفكرية التي نبحث عنها، أو إذا كانت شيئاً آخر فلأنّها تتخطى التعريفات الأولية وتحوّلها: حينئذ، لم أعد السلبي المحض ولم تعد الرؤية مجرد تعديم، فبين ما أراه وبيني أنا الذي أرى، ليست العلاقة علاقة تناقض، علاقة مباشرة أو علاقةَ تجابه، فالأشياء تجتذب بصري، وبصري يداعب الأشياء، ويتزاوج وأطرافَها وتضاريسَها، وبينه وبينها نلمح تواطؤاً. أما الكينونة فلم يعد بوسعي تعريفها كنواة صلبة للإيجابية بداعي الخواص السلبية التي قد تأتيها من رؤيتي: فلم يعد ثمة شيء يُرى إذا ما حذفنا هذه الخواص جميعاً، ولا شيء يسمح لي بنسبتها إلى اللِذاته السائخ هو ذاته من [108]

(*) هذه الأسطر التالية كانت مدرجة في سياق النص ذاته:

أولاً: أن أقول: إنني مفصول عن الكينونة بغلاف من عدم الكيان، فذلك أمر حقيقيّ. إلا أن غلاف عدم الكيان هذا ليس هو أنا؛ الرؤية ليست معرفة والأنا الذي تصدر عنه الرؤية ليس عدماً.

ثانياً: «نواة الكينونة» الصلبة التي يتحدث عنها سارتر. ليس ثمة نواة مع وحوْل [اللا؟] الذي سيكون أنا (سوالب ولمعان على سطح الكينونة). والقول إن الكينونة متعالية يعني حقاً: إنها مظاهر تتبلر، إنها ملآنة وخاوية، إنها **شكلٌ** له أفق، إنها ازدواج سطوح، إنها هي ذاتها **تحجّب** (Verborgenheit)، إنها هي التي يقع إدراكها كما أنها هي التي تتكلم فيّ.

جهة أخرى في الكينونة، فالسوالب وانحرافات المنظورات والإمكانات التي كنت تعلمت اعتبارها كتسميات وضعية، عليّ الآن إعادة دمجها في الكينونة التي هي متدرجة عمقيا إذاً، والتي تتخفى في نفس الوقت الذي تتجلى وهي هاوية وليست ملاء. إنّ تحليلية الكينونة والعدم تنشر على الأشياء ذاتها غشاء لطيفا: إنّه **كيانها من أجلي** هو الذي يمكّننا من رؤيتها في ذاتها، إلا أنّه بينما كانت تظّهر من جانبي طبقة الكائن الجسدي، حيث تسيخ رؤيتي فإنّ الذي يظّهر من جانب الأشياء هو كثرة المنظورات التي ليست **كلاشيء**، والتي تجبرني على القول إنّ الشيء ذاته هو دائماً أبعد، فالرؤية ليست العلاقة المباشرة للْلِذاته بال في ذاته، ولذلك نحن مدعوون إلى إعادة تعريف الرائي كما العالم المرئي. إنّ تحليلية الكينونة والعدم هي الرائي الذي ينسى أنّ له جسداً، وأنّ ما يراه كائن دائماً تحت ما يراه، وهو الذي يحاول المرور عنوة باتجاه الكينونة المحض، والعدم المحض، بإقامته في الرؤية المحض، وهو الذي يجعل من ذاته صاحب رؤى، إلا أنّه يعاد إلى كمدته كراء وإلى أعماق الكينونة، فإذا نجحنا في وصف الوصول إلى الأشياء ذاتها، فإنّ ذلك لن يكون إلا من خلال هذه الكمدة وهذا العمق اللذين لا يتوقفان أبداً: ليس ثمّة شيء يمكن ملاحظته بالتمام، ولا وجود لمراقبة للشيء تكون دون ثغرة وتكون تامة؛ فنحن لا ننتظر لنقول إنّ الشيء هناك لأنّا لاحظناه؛ بل على العكس من ذلك، مظهره كشيء هو الذي يقنعنا في الحال أنّه قد يكون من الممكن ملاحظته، ففي بزرة المحسوس نتيقن من وجود سلسلة من التقاطعات التي لا تشكل هذية (Eccéité) الشيء بل هي مشتقة منها. وبالمقابل فإنّ المتخيَّل ليس هو مما تتعذر ملاحظته بإطلاق: إنّه يجد في الجسد نظائر لذاته تجسده. هذا التمييز كما غيره يجب أن يُستأنف فيه النظر وألا يؤول إلى التمييز بين المترَع والخاوي.

[109] بالنسبة إلى فلسفة تستقر في الرؤية المحض والتحليق فوق البانوراما، لا يمكن أن يكون ثمّة التقاء بالآخر: ذلك أنّ النظر يهيمن وهو لا يستطيع أن يهيمن إلا على أشياء. وإذا ما وقع على بَشر، فإنّه يحوّلهم إلى تماثيل لا تتحرك إلا بالنوابض، فمن أعالي أبراج كنيسة نوتر دام، لا أستطيع كلما أردت ذلك، أن أحس أنّني على مستوى واحد وأولئك المحبوسين داخل تلك الجدران يتابعون ببالغ الدقة مهمات غامضة. إنّ الأماكن العالية تجتذب أولئك الذين يريدون إلقاء نظرة النسر على العالم. والرؤية لا تكف عن أن تكون أنانوية إلا عن قرب، عندما يقلب عليّ الآخر الحزمة الضوئية التي كنت حبسته فيها، ويدقق هذا الرباط الجسدي الذي كنت استشعرته في الحركات السريعة لعينيه، ويوسّع بشكل مفرط نقطة العمى تلك التي كنت أحزرها في مركز رؤيتي المتنفذة، وباجتياحه لمجالي من كل حدوده يجذبني إلى السجن الذي كنت أعددته له، ويجعلني طالما هو هناك، عاجزاً عن الشعور بالعزلة. وعلى أيّ حال، في الأنانة كما في الاستلاب كيف سيتأتّى لنا أن نجد دوماً في منتهى نظرنا فكراً ولا مرئياً؟ أو إذا كان الآخر هو كذلك رؤية محضاً فكيف سيتأتّى لنا أن نرى رؤيته؟ قد يتوجّب أن نكون هو، فالآخر لا يمكنه ولوج عالم الرائي إلا اقتحاماً كوجع أو كفاجعة، إنّه لن يطلع أمامه في المشهد، بل سيطلع جانبياً كإعادة نظر جذرية فيه. وبما أنّ الرائي ليس إلا رؤية محضاً، فإنّه لا يسعه ملاقاة آخر يكون شيئاً مرئياً؛ وإذا خرج من ذاته فإنّ ذلك لن يكون إلا بعودة الرؤية عليه؛ وإذا وجد الآخر فإنّ ذلك لن يكون إلا بوصفه كيانه الخاص المرئي، فليس ثمة إدراك للآخر من جانبي؛ وفجأة تُفنَّد كلية حضوري كراءٍ، أحس بذاتي مرئياً والآخر هو ذاك المجهول هناك الذي علي أن أفكر فيه جيداً، لأعرض الجسد المرئي الذي أشعر فجأة أنّه جسدي. ظاهرياً، هذه [110] الكيفية في تقديم الآخر كمجهول هي الكيفية الوحيدة التي تحسب

حساب غيريته وتعرضها. إذا كان ثمّة آخر فإنّني لا أستطيع بالتعريف أن أستقر داخله، أن أتطابق وإياه وأن أحيا حياته: فأنا لا أحيا إلا حياتي. إذا كان ثمّة آخر فإنّه في نظري ليس أبداً لذاته، بالمعنى المضبوط والساري الذي به أكون أنا لذاتي. وحتى إذا قادتني علاقاتنا إلى الإقرار أو حتى إلى الإحساس بأنّه يفكر «هو أيضاً» وأنّ له «هو أيضاً» مشهداً خاصاً، فإنّني لست ذلك الفكر مثلما أنّني فكري، وإنّني لا أمتلك ذلك المشهد مثلما أمتلك مشهدي، وما أقوله عنه يظل دائماً مشتقاً مما أعرفه عن ذاتي بذاتي: أسلّم بأنّني لو كنت **أسكن** ذلك الجسد لكانت لي عزلة أخرى مضاهية لعزلتي ومنزاحة دائماً منظورياً بالنسبة إليها. لكن «لو كنت أسكن» ليست فرضية، إنّها تخيل أو أسطورة. إنّ حياة الآخر مثلما يحياها، ليست بالنسبة إلي أنا الذي أتكلم تجربة محتمَلة أو إمكاناً: إنّها تجربة ممنوعة، إنّها محال، ويجب أن تكون كذلك إذا ما كان الآخر آخر حقاً. إذا كان الآخر هو الآخر حقاً، نعني أنّه لذاته بالمعنى القوي الذي أكون به أنا لذاتي، فإنّه **يجب ألاّ يكون أبداً كذلك في نظري**، يجب ألاّ يقع هذا اللِذاته الآخر تحت بصري، يجب ألاّ يكون ثمّة إدراك للآخر، يجب أن يكون الآخر هو سلبي أو هلاكي. وكل تأويل مغاير بحجة تنزيلي وإياه في نفس عالم الفكر، يقوّض آخرية الآخر، ويعيّن بالتالي انتصار أنانة مستترة. وبالمقابل، إنّه ليس بجعلي من الآخر كائنا لا أطاله وحسب، وإنّما بجعله لا مرئياً بالنسبة إلي، أضمن غيريته وأخرج من أنانتي. ومع ذلك ما تزال أمامنا صعوبات، والمتاهة أشد عسراً مما كنا نظن: ذلك إذا نحن صغنا في أطروحة ما كنا نقوله منذ قليل، ـ نعني: لا يمكن للآخر أن يكون من أجلي، وبالتالي لا يمكن أن يكون إلا كياني المرئي، وأنّ الآخر هو المالك المجهول لتلك المنطقة التي ليست منطقتي، والتي أجدني مضطراً لرسمها تنقيطياً في الكينونة، بما أنّني أحس بذاتي مرئياً ـ، فإن هذه [111]

اللاأدرية التي تطال كيان الآخر لذاته، والتي يبدو أنّها تضمن آخريته، تظهر فجأة على أنها أسوأ التعديات عليها. ذلك أنّ الذي يعلنها يعني أنّها قابلة للتطبيق على كل من يستمعون إليه: إنّه لا يتحدث عن ذاته وعن منظوره ولذاته وحسب، إنّه يتحدث للجميع؛ إنّه يقول: **الـلِذاته** (بعامة) وحيد...، أو: **الكائن للآخر** هو موت الـلِذاته، أو أشياء من هذا القبيل، دون أن يخصص ما إذا كان الأمر يتعلق بالكائن لذاته، مثلما يحياه هو أو مثلما يحياه الذين يستمعون إليه، بالكائن للآخر مثلما يحسه هو أو بالكائن للآخر مثلما يحسه الآخرون. إنّ صيغة المفرد هذه التي يجيزها لنفسه، الـلِذاته والذي للآخر، تشير إلى أنّه يعتقد التكلم باسم الجميع، وأنّه يضمّن في توصيفه القدرة على التكلم مع الجميع، في حين أنّ ذلك التوصيف يعارض هذه القدرة. وإذاً، أنا لا أتوقف على تجربتي إلا ظاهرياً، على كياني لذاتي وعلى كياني للآخر ـ، وأنّني أحترم الأصالة الجذرية للـلِذاته الذي للآخر ولكيانه من أجلي. ولمجرد أنّني أفتح في جدار أنانتي الثغرة التي منها يمر بصر الآخر، فإنّني لم أعد إزاء ثنائية، ثنائية الـلِذاته وللآخر، وإنّما إزاء نسق ذي أربعة حدود: كياني لذاتي وكياني للآخر والـلِذاته الذي للآخر وكيانه لي. إنّ الخلاء الذي كنت أود تأمينه في أفق عالمي لأُسكِن فيه فاعل خجلي والصورة العجيبة التي يشكلها عني، ليس خلاء، أيّا كان تفكيري في ذلك، إنّه ليس السلب البسيط أو المباشر لذاتي ولعالمي: فلمجرد أنّني أرسم حدوده، حتى وإن كان ذلك تنقيطياً، فإنّه يكون مقتطعاً من عالمي ويكون ثمة تقاطع بين عالمي وعالم الآخر، فنحن ليس لنا **الـ** لِذاته بعامة مع **الـ**في ذاته بعامة الذي يسنده، وليس لنا **لـ** لآخر بعامة، نعني إمكان اندماج **كلّ** [112] لذاته في **الـ** في ذاته بعامة بواسطة نظرة غريبة، بصيغة أخرى ليس لنا كياني لذاتي وكياني للآخر مضاعفيْن افتراضياً في نسخ لانهائية، لدينا وجها لوجه كياني لذاتي، نفس هذا الكيان لذاتي معروضاً كفرجة

للآخر، ونظرة الآخر كحمال لكيان لذاته هي نسخة مطابقة لنظرتي، إلا أنّها قادرة على تجميدها، وأخيراً نفس هذا الكيان لذاته الذي للآخر، المقصود والذي يطاله ويدركه بشكل ما، بصري الذي يقع عليه. من الأكيد أن المسألة ليست مسألة علاقة تبادلية بيني وبين الآخر، بما أنّني وحدي لأكون أنا، وأنّني بالنسبة إلى ذاتي النسخة الأصلية الوحيدة للإنسانية، وأنّ فلسفة الرؤية على حق في التأكيد على اللاتناظر المحتوم للعلاقة أنا ـ الآخر. لكن، رغم المظاهر فإنّ فلسفة الرؤية هي التي تستقر دغمائياً في كل الأوضاع في نفس الوقت، معلنة أنّ تلك الأوضاع مستغلَقة ومفكِّرة فيها جميعها على أنّها سلب مطلق للواحد من طرف الآخر: لا يسعني حتى الذهاب إلى مطلق السلب هذا، فالسلب هنا دغمائية، إنّه يتضمن سرياً الإثبات المطلق للمتقابلات. يجب أن يكون ثمة مرور للآخر فيّ، ومرور لي فيه، وذلك تحديداً حتى لا أوضع أنا والآخرون دغمائياً كعوالم متكافئة مبدئياً، وأن يقع الاعتراف بأفضليّة اللِلذاته لذاته، فبتأسيسها تجربة الآخر على تجربة تموضُعي أمامه، اعتقدت فلسفة الرؤية أنّها أقامت بينه وبيني علاقة كانت في نفس الآن علاقة كيان، بما أنّه في كياني ذاته يطالني نظر الآخر، وعلاقة سلب محض بما أنّ هذا التموضع الذي أخضع له هو حرفياً غير مفهوم لدي. ونحن نلاحظ مجدداً هنا أنّه يجب أن نختار: إمّا أنّ(*) العلاقة هي حقاً علاقة كيان، وحينئذ يجب أن تكون للآخر في نظري منزلة [113] اللِلذاته، وأن يضعني خارجي الذي له سيطرة عليه تحت رحمته من

(*) لا وجود لـ **إما** أخرى تعلن عنها تتمة النص. التفكر بالحد الأول من الإمية يحدد مصير الحد الثاني، فسيان القول فعلياً مثلما سيظهر ذلك في الحال، إن الآخر لا يسحقني في عالمي الذي هو عالم الفي ذاته وإنه ليس سلباً غامضاً لللِذاته الذي هو أنا. فضلا على أن المؤلف يعود إلى هذه الفكرة الأخيرة في الهامش اللاحق.

حيث هو لذاته محض، وأن يسيخ عدمي المقوِّم أمام ناظريّ في وضعيتي، وأخيراً عوض أن يكون الآخر وأنا لذاتيْهما متوازيين يصيبهما الداء القاتل كل من جهته، ـ حضور الآخر الذي يسحقنا دورياً وسط عالمنا الخاص الذي هو عالم الـ في ذاته ـ، فإنّنا نكون بعضنا للبعض الآخر[10] نسق الـ لِذاته، يشعر كل منا بالآخر حيث [114]

---

(10) بعضنا للبعض الآخر وليس أحدنا للآخر فحسب. إن مسألة الآخر كانت مطروحة دوماً من جانب فلسفات السلب في شكل مسألة **الـ** غير وكأن الصعوبة كلها كانت تتمثل في المرور من **الواحد** إلى **الآخر**. وهذا أمر ذو مغزى: وهو أن الآخر في هذه الفلسفات ليس **آخر**، إنه اللا ـ أنا بعامة، القاضي الذي يدينني أو يبرئني والذي لا أفكر حتى في مواجهته بقضاة آخرين. والحال أننا لو استطعنا أن نبين مثلما فعلت رواية **المدعوة** (*L'Invitée*) لسيمون دو بوفوار، أن ثالوثاً يتفكك إلى ثلاثة أزواج وأن نفترض أنه ثمة خارج كل تبادل مجرد، أزواجاً ناجحين فإنه لا يمكن أن يكون ثمة ثالوث ناجح بالمعنى نفسه بما أنه يضيف إلى صعوبات الزوج الواحد صعوبات التفاهم بين الأزواج الثلاثة الممكنة التي يتشكل منها، ـ يبقى أن مسألة الآخر لا تعود إلى مسألة **الـ** غير، وعلى أقل تقدير فإن الزوج الأكثر انضباطاً له دائماً شاهد ثالث. ولعله يجب حتى قلب النظام المعتاد لفلسفات السلب والقول إن مسألة **الـ** غير هي حالة خاصة من مسألة الآخرين، وإن العلاقة بشخص ما هي موسُوطة دوماً بالعلاقة بطرف ثالث وإن هؤلاء بينهم علاقات تحكم علاقات الواحد كما علاقات الآخر، وذلك مهما رجعنا بعيداً إلى بدايات الحياة بما أن الوضع الأوديبي هو كذلك وضع ثلاثي. إلا أن الأمر لا يتعلق هنا بعلم النفس وحسب بل بالفلسفة ـ إنه يتعلق بمضامين العلاقة بالآخر ولكن كذلك أيضاً بشكل هذه العلاقة وبماهيتها: إذا كان الوصول إلى الآخر قد دخل في جمهرة الآخرين (حيث توجد بطبيعة الحال نجوم ذات أحجام مختلفة فإنه من العسير أن نؤيد أن الآخر هو وحسب، السلب المطلق لذاتي أنا، ذلك أنه لا وجود إلا لسلب مطلق واحد يبتلع كل سلب منافس. وحتى إذا كان لدينا **آخر رئيسي** يُشتق منه الكثير من الآخرين الثانويين في حياتنا، فإن مجرد كونه ليس آخر وحيداً يجبرنا على ألا نفهمه كسلب مطلق وإنما كسلب مكيَّف، نعني في نهاية المطاف، ليس بصفته ما ينكر حياتي وإنما بصفته ما يشكلها لا بما هي عالم آخر حيث سأكون مستلَباً وإنما بما هي البديل المفضل لحياة لم تكن قط حياتي وحسب. وحتى إذا كان لكل واحد منا نموذجه الأصلي للآخر فإن ذلك النموذج يجبرنا نتيجة كونه موضوع شراكة وكونه ضرباً من رقم أو رمز للآخر، على وضع مسألة الآخر، لا على أنها مسألة الوصول إلى تعديم آخر وإنما على أنها مسألة التدرب على رمزيةٍ ونمطية للآخرين الذين لا يعبّر **الكيان لِذاته** و**الكيان للآخر** على هيئاتهم الأساسية وإنما هما تنويعتان تفكريتان لهم.

يعرف الواحد الآخر ليس في ما يعانيه من قِبله وحسب، ولكنّه يعرفه بشكل أعم كشاهد يمكن الطعن فيه هو نفسه، لأنّه هو أيضاً متهم ولأنّه مثلي ليس محض نظر مسلط على الكينونة المحض، ولأن رؤاه ورؤاي مندرجة مقدماً في نسق من المنظورات الجزئية، ومستندة إلى نفس العالم حيث نتعايش وحيث تتقاطع هي. وحتى يكون الآخر آخر حقاً، فإنّه لا يكفي ولا يجب أن يكون بلية، أن يكون التهديد المتواصل لانقلاب مطلق من النقيض إلى النقيض، أن يكون هو نفسه قاضياً يعلو على كل اعتراض، قاضياً دون موقع ودون نسبيات كالوسواس لا وجه له، وقادراً على سحقي بنظرة في بقايا عالمي الخاص؛ يجب ويكفي أن تكون له القدرة على إزاحتي عن مركزي وعلى إقامة مركزيته في وجه مركزيتي، وهو لا يستطيع ذلك إلا لأنّنا لسنا تعديميْن مقيمين في عالمين للْفي ذاته، فنحن متفردان إلا أنّنا مدخلان نحو ذات الكينونة، كل مدخل لا يطاله إلا واحد منا، إلا أنّه يبدو للآخر **ميسوراً من جهة الحق** لأنّ المدخلين ينتميان كليهما إلى نفس الكينونة. يجب ويكفي أن **يقدم** لي جسد الآخر الذي أرى، وكلامه الذي أسمع والمنعطيان لي، هما، بصفتهما حاضرين مباشرة في مجالي، **بطريقتهما ما لن أكون حاضراً لدنه إطلاقاً**، والذي سيكون دوماً لا مرئياً بالنسبة إلي، والذي لن أكون عليه أبداً مباشرة شهيداً، غياباً هو إذاً، إلا أنّه ليس أيّ غياب كان، إنّه غياب معيّن وفرق معيّن تبعاً لأبعاد مشتركة بيننا دفعة، أبعاداً تحتم على الآخر أن [115] يكون مرآة لي كما أنا مرآة له، وتجعل منا نحن أنفسنا لا نمتلك لشخص ما ولذواتنا صورتين جنباً إلى جنب، بل صورة واحدة نكون متضمنين فيها كلانا، ولا تجعل من وعيي بنفسي وبالأسطورة التي أحملها عن الآخر نقيضين، بل كلّ منهما هو قفا الآخر. لعل كل ذلك هو ما نودّ قوله عندما نقول إنّ الآخر هو المسؤول فلان عن كياني المرئي. لكن حينئذ قد يتوجّب أن نضيف أنّه لا يمكنه أن

يكون كذلك إلا لأنّني أرى أنّه ينظر إلي، وأنّه لا يمكنه أن ينظر إليّ، أنا، اللامرئي إلا لأنّنا ننتمي إلى نفس نظام الكيان في ذاته والكيان للآخر، وأنّنا لحظتان من نفس التركيبة، وأنّنا ضمن نفس العالم، وأنّنا نتبع نفس الكينونة. بيد أنّ ذلك لا معنى له بالنسبة إلى الإنسان كرؤية محض: إنّ لديه اعتقاداً راسخاً في الوصول إلى الأشياء ذاتها؛ إلا أنّه وقد تفاجأ في فعل الرؤية، يصبح فجأة واحداً من الأشياء، وليس ثمّة مرور من واحدة من الرؤى إلى الأخرى، فمن رأى محض يصبح شيئاً مرئياً بفعل كارثة أنطولوجية وبفعل حدث محض هو المحال بالنسبة إليه. أو إذا كان له أن يفهم تحوله إلى شيء مرئي، فإنّ ذلك لن يكون إلا بعودته على الوجود الكلي المزعوم للرؤية، وبتخليه عن أن يكون كل شي، وبالتالي **لاشيئاً**، وبتعلمه أن يعرف في الرؤية ذاتها ضرباً من جسّ الأشياء وفي التحليق ذاته محايثة. من الأكيد أنّ عالمنا بصريّ أساسياً وجوهريا؛ ونحن ما كنّا لنصنع عالما بالعطورات أو بالأصوات. لكن امتياز الرؤية لا يتمثل في كونها تفتح **من عدم** على كائن محض بصفة لا نهائية: إنّ لها هي أيضاً مجال ومدى؛ والأشياء التي تقدمها لنا ليست أشياء محضاً، مطابقة لذاتها وإيجابية كلها إلا من مسافات شاسعة جداً كالنجوم، وهذا الأفق الذي هو أفق الْفي ذاته ليس مرئياً إلا كقاع لمنطقة أشياء قريبة، أشياء مفتوحة ولا نضوب لها.

سواء تعلق الأمر بعلاقاتي بالأشياء أو بعلاقاتي بالآخر [116] (فالمسألتان واحد بما أنّ عزلة اللِذواتهم لا يقع تخطيها إلا بانفتاحهم لـ «نفس» الأشياء)، فإنّ الموضوع هو معرفة ما إذا كانت حياتنا تنقضي في نهاية المطاف بين عدم فردي بإطلاق وكلي بإطلاق من ورائنا، وبين كينونة فردية بإطلاق وكلية بإطلاق من أمامنا، ـ معنا وبالنسبة إلينا، ثمة المهمة الغامضة والمستحيلة لنعيد إلى الكينونة في

شكل أفكار وأفعال كل ما أخذناه منها، أي كل ما نحن إياه ـ، أو ما إذا كانت كل علاقة بيني وبين الكينونة حتى في الرؤية وحتى في الكلام ليست علاقة جسدية، علاقة مع لحم العالم حيث لا تتجلى الكينونة «المحض» إلا في الأفق، في مسافة ليست **لاشيئاً** وليست مبسوطة من قِبلي،بل إنّها شيء ما وإذاً هي تنتمي إليها، إنّها بين الكينونة «المحض» وبيني، هي كثاثة كيانها لي وكيانها للآخرين، وهو ما يجعل في الأخير أنّ ما يستحق اسم الكينونة ليس هو أفق الكيان «المحض» وإنّما هو نسق المنظورات الذي يؤدي إليه، وأنّ الكينونة التامة ليست قدّامي، وإنّما هي في تقاطع رؤاي، وفي تقاطع رؤاي ورؤى الآخرين، في تقاطع أفعالي وفي تقاطع أفعالي وأفعال الآخرين، وأنّ العالم الحسي والعالم التاريخي هما دائماً بيْعوالم، بما أنّهما من وراء رؤانا ما يجعل تلك الرؤى متكافلة في ما بينها ومتكافلة مع رؤى الآخرين، وهما الهيئتان اللتان نتوجه إليهما حالما نبدأ نحيا، وهما السجلان اللذان يُدوَّن فيهما ما نراه وما نفعله، ليصبح فيهما ذاك الذي نراه ونفعله، شيئاً وعالماً وتاريخاً، فبعيداً من أن تفتح حياتنا على النور الساطع للكينونة المحض أو للموضوع، فإنّ لها جواً بالمعنى الفلكي للكلمة: إنّها مغشاة دوماً بهذا الضباب الذي نسميه عالماً حسياً أو تاريخاً، بـ **غُفلية** الحياة الجسدية وبـ **غفلية** الحياة الإنسانية، بالحاضر وبالماضي، فكأنّها جملة خليط من الأجساد والفِكَر واختلاط الوجوه والكلمات والأفعال مع هذا التماسك بينها جميعاً، والذي لا يمكن أن ننكره عليها بما أنّها [117] جميعها فروق وانزياحات قصوى لنفس الشيء ما. إزاء هذا التداخل المعقد يمكن أن نخطئ بكيفيتين: إمّا بإنكاره بحجة أنّه يمكن أن يقع تمزيقه بما يطرأ على جسدي، بالموت، وإمّا ببساطة بحريتي؛ وذلك لا يعني أنّه عندما يحدث لا يكون غير مجموع المسارات الجزئية التي لا وجود له من دونها. إنّ مبدأ المبادئ هنا هو أنّه ليس بوسعنا

ان نحكم على قدرات الحياة بقدرات الموت، ولا أن نعرّف الحياة دون اعتباط على أنّها جملة القوى المناهضة للموت، وكأن التعريف الضروري والكافي للكينونة هو أن تكون إلغاء للاكينونة، فتضمين الناس في العالم والناس بعضهم في البعض الآخر حتى وإن كان لا يمكن أن يتمّ إلا بواسطة **إدراكات** و**أفعال**، فهو عرضانيّ بالنسبة إلى الكثرة المكانية والزمنية للراهن. وهو ما لا يجب أن يقودنا إلى الخطأ المعاكس الذي يقضي بالتعاطي مع هذا المستوى من التضمين على أنّه مستوى ترنسندنتاليّ ولا زمنيّ، وعلى أنّه نظام شروط **قبلية**: إنّ ذلك سيكون مرة أخرى مصادرة على أنّ الحياة ليست غير الموت الملغيّ؛ بما أنّنا نعتقد أنّنا مجبرون على أن نفسر بمبدأ أجنبيٍّ كل ما في الحياة، يتجاوز مجرد تجميع شروطها الضرورية. إنّ الانفتاح لعالم طبيعي وتاريخي ليس وهماً وليس **قبلياً**، إنّه انخراطنا في الكينونة. سارتر كان عبّر عن ذلك بالقول إنّ اللِذاته مسكون حتماً بفي ذاته ـ لذاته خياليّ. ونحن نقول وحسب إن الْ في ذاته ـ لـ ذاته هو أكثر من خياليّ، فالخيالي لا قِوام له، إنّه متعذرة ملاحظته وهو يتلاشى عندما نمر إلى الرؤية. وهكذا ينفرط الْفي ذاته ـ لذاته أمام الوعي الفلسفي ليترك مكانه للكينونة الكائنة وللعدم اللاكائن وللفكر الصارم لعدم محتاج إلى الكينونة، وهو يطالها من حيث هو سلب لذاته، وبهكذا شكل هو ينجز الإثبات الصموت لذاته التي كانت [118] محايثة للكينونة. إنّ حقيقة الـ في ذاته ـ لذاته السارتري هي حدس الكينونة المحض وسلوبية العدم. ويبدو لنا على العكس من ذلك أنّه يجب الاعتراف له بمتانة الأسطورة، نعني بمتانة خياليّ فاعل يشكّل جزءاً من كياننا وهو ضروري لتعريف الكينونة ذاتها. وفي ما عدا ذلك فنحن نتحدث عن نفس الشيء، وسارتر ذاته أشار بالإصبع إلى ما يتوسط الكينونة والعدم.

إنّ فلسفة للسالبية تضع في مبدأ بحثها اللاشيء من حيث هو لاشيء (وبالتالي الكينونة من حيث هي كينونة) إنّما تفكر في هذه اللامرئيات في خلوصها، وتقرّ في نفس الوقت بأنّ معرفة العدم هي عدم معرفة، وأنّ العدم لا يمكن بلوغه إلا في أشكال هجينة، وأنّه مدمج بالكينونة. إنّها بلا انفكاك منطق وتجربة: ففيها لا تعدو جدلية الكينونة والعدم أن تكون غير تحضير للتجربة، وبالمقابل تكون التجربة كما وصفتها مدعومة ومهيأة بالكيان المحض للكينونة وبالسلوب المحض للعدم، فالسلبي المحض بسلبه ذاتَه يضحي بذاته من أجل الإيجابيّ والإيجابي المحض من حيث إنّه يؤكد ذاته دون قيد، يقرّ هذه التضحية، حركة الدلالات هذه التي ليست غير كينونة الكينونة وعدم وجود العدم المتساوقيْن في نتائجهما، أو هي مبدأ عدم التناقض مطبَّقاً، تعطي رسيمة رؤية محض يتطابق الفيلسوف وإياها، فإذا تطابقتُ مع رؤيتي للعالم وإذا لاحظتها في وجودها بالفعل ودون أيّ مسافة انعكاسية، فإنّها بالفعل تكون التمركز في نقطة من العدم حيث يصبح كياناً ـ مرئياً من الكينونة ذاتها، من الكينونة كما هي في ذاتها، فما هو مشترك بين التوصيفات العينية والتحليل المنطقي، بل وأكثر من ذلك: ما يماهي في فلسفة للسلب بين الفصل المطلق بين الكينونة والعدم وبين توصيف العدم السائخ في الكينونة، هو أنهما شكلان للفكر المباشر: من ناحية نبحث عن [119] الكينونة والعدم في نقائهما ونريد التقريب بينهما أكثر ما يمكن؛ ونقصد الكينونة ذاتها في ملائها والعدم ذاته في خوائه، ونعصر التجربة المبهمة حَدّ أن نستخرج منها الكيان والسلبية، ونضغط عليها بينهما كما بين كَلاّبتين، ونسلّم أمرنا كلياً في ما وراء المرئي إلى **ما** نفكر فيه تحت حدَّيْ الكينونة والعدم، ونمارس فكراً «ماهوياً» يرجع إلى دلالات قائمة في ما وراء التجربة، وهكذا نبني علاقاتنا بالعالم. وفي نفس الوقت [من جهة ثانية] نستقر في وضعيتنا التي هي وضعية

الرائي، نتطابق وإيّاها ونمارس نحن ذواتنا الرؤية التي نتحدث عنها، ولا نقول شيئاً لا يتأتى من الرؤية حتى وإن كانت معيشة من الداخل. إنّ توضيح الدلالات وممارسة الحياة هما شيء واحد، لأنّه من المسلّم به ضمنيا أنّ الحياة والفكر هما دائماً تماهٍ أو تعديم مثلما نعتزم القول، فإذا كانت فلسفة السلب هي في نفس الوقت تثبيت للماهيات وتطابق مع المعيش، فإنّ ذلك ليس اتفاقاً، تناقضاً أو انتقاءً، وإنّما لأنّ العفوية تتمثل في أن تكون في صيغة عدم الكيان، وألا يكون النقد التفكري في صيغة الكينونة، وأنّ هاتين العلاقتين تشكلان حلقة هي نحن. كنا قلنا إنّه في هذه الازدواجية الكلية يتعذر إدراك فلسفة السلب: وبالفعل فإنّ كل ما نعارضها به تقبله. أن يكون العدم معدوماً؟ أن تكون فكرة العدم شبه فكرة خاطئة؟ أن تكون الكينونة متعاليةً أو أن تكون «الحقيقة الإنسانية»⊕ وصولاً إلى كائن؟ أن ليس الإنسان هو الذي يملك الكينونة بل هي التي تملكه؟ إنّها أولى الفلسفات التي تقرّ ذلك، وتلك هي مبادئها الخاصة. إلا أنّ هذه المبادئ تتماهى في هذه الفلسفة والمبادئ المقابلة: وذلك تحديداً لأنّ **ليسية الليس** (Nichtiges Nichts) ليست كائنة و«الثمة» مستبقاة لكائن صِرف، إيجابي ومترع. وفعلاً، لأنّه لا وجود لفكرة [120] العدم فإنّ العدم يعدّم بحرية فيما الكينونة كائنة. وفعلاً لأنّ التعالي هو وصول إلى كينونة وهروب من الذات، فإنّ هذه القوة النابذة واللامحسوسة التي هي نحن، تتحكم بكل ظهور للكينونة، وإنّه انطلاقاً من الذات وبتخارج أو استلاب تحدث «الثمة». إنّ الكينونة تتملك الإنسان لكنّها لا تتملكه إلا لأنّه يهب ذاته لها. ومن هنا يتأتى

⊕ لقد ترجمنا حرفياً عبارة La Réalité humaine بالحقيقة الإنسانية. والواقع أن هذه العبارة هي استخدام سارتري (ولذلك وضعها مرلو - بونتي بين هلالين مزدوجين) للتعبير عن الدزاين (Dasein) الهيدغيري.

هذا الضرب من الضيق الذي تخلّفه فلسفة للسلب: إنّها تصف وضعنا الفعلي بحصافة لا مثيل لها، ومع ذلك يحصل لدينا انطباع بأنّ هذا الوضع وقع التحليق فوقه وهو كذلك فعلاً: فبقدر ما نصف التجربة بصفتها خليطاً من الكينونة والعدم بقدر ما يتأكد انفصالهما المطلق، وبقدر ما يلتحم الفكر بالتجربة بقدر ما تبعده عنها. تلك هي الرقية السحرية لفكر السلب. لكن ذلك يعني أيضاً أنه لا يمكنه أن يكون مطوّقاً أو مميَّزاً بما يؤكده إنّه يؤكد كل شيء، وإنّما فحسب بما يتركه جانباً وذلك فعلاً نتيجة إرادته أن يكون كل شيء: نعني وضع الفيلسوف الذي يتكلم على أنّه وضع منفصل عما يتكلم عنه الفيلسوف، ومن حيث إنّ الوضع يعيّن ما يقوله الفيلسوف بنوع من المضمون الكامن الذي ليس هو مضمونه البيّن، ومن حيث أنّه يتضمن انزياحاً بين الماهيات التي يثبّتها الفيلسوف وبين المعيش الذي ينطبق عليه هو، وبين عملية عيش الفيلسوفِ العالمَ وبين الكيانات والسوالب التي يعبّر فيها عن تلك العملية. وإذا وضعنا في الاعتبار هذا المتبقي، فلن يكون ثمّة تماهٍ بين المعيش وبين مبدأ عدم التناقض، والفكر، فعلاً بما هو فكر، لم يعد له أنْ يفخر بالتعبير عن كل المعيش: إنّه يحتفظ منه بكل شيء، ما عدا كثاثته وثقله. والمعيش لم يعد بإمكانه العثور على ذاته في الأمثليات التي نستمدها منه. فبين الفكر أو تثبيت الماهيات، الذي هو تحليق، وبين الحياة، التي هي ملازَمة للعالم أو رؤية، يظهر من جديد فارق يمنع الفكر من رسم ذاته مسبقاً في التجربة ويدعوه إلى معاودة الوصف عن كثب. وبالنسبة إلى فلسفة واعية بذاتها كمعرفة وكتثبيت ثانٍ لتجربة سابقة، فإنّ عبارة: **الكينونة كائنة والعدم معدوم**، هي أمثَلة ومقاربة [121] للوضع الشامل الذي يتضمن فضلاً **عما** نقول، التجربة الخرساء التي ننهل منها ما نقوله. وكما أنّنا مدعوون إلى العثور وراء الرؤية كحضور مباشر للكينونة على لحم الكينونة ولحم الرائي، كذلك علينا

العثور على الوسط المشترك حيث الكينونة والعدم ليسا إلا ملفوظتين (λΥκτα) تعمل إحداهما ضد الأخرى. إنّ نقطة انطلاقنا لن تكون: **الكينونة كائنة والعدم معدوم**، ـ ولا حتى: **ليس ثمة إلا الكينونة** ـ، وهي صيغة لفكر تشميليّ، فكر تحليق، ـ وإنّما: ثمّة كينونة، ثمّة عالم، ثمّة **شيء ما**؛ بالمعنى القوي حيث تتحدث اليونانية عن **الربط**، ثمّة تماسك، ثمّة معنى. إنّنا لا نجعل الكينونة تنبثق انطلاقاً من العدم، من **لا شيء**، إنّنا ننطلق من تضريس أنطولوجيّ حيث لن يكون بوسعنا القول أبداً إنّ الأساس هو لا شيء، فما هو أول ليس هو الكينونة المترعة والإيجابية على قاعدة من عدم، إنّه مجال مظاهر إذا أُخذ كل واحد منها على حدة قد ينفلق أو يُلغى لاحقاً (تلك هي حصة العدم)، إلا أنّني أعرف وحسب أنّه سيعوض بآخر هو حقيقة الأول، لأنّه ثمّة عالم ولأنّه ثمّة شيء ما، عالماً وشيئاً ما ليس لهما ليكونا أن يلغيا اللاشيء أولاً. وإنّه مرة أخرى لإفراطٌ في القول أن نقول عن العدم إنّه **ليس كائناً** وإنّه سلب محض: فذلك معناه تثبيته في سلبيته والتعاطي مع تلك السلبية كنوع من الماهية، وترحيل إيجابية الكلمات إليها في حين أنّها لا يمكن أن تكون ذات قيمة إلا بصفتها ما لا اسم ولا سكون ولا طبيعة له. من حيث المبدأ، لا يمكن لفلسفة سلب أن تنطلق من السلب «المحض» ولا أن تجعل منه عامل سلبها الخاص. بقلب مواقف الفلسفة التفكرية التي كانت تضع كل الإيجابي في الداخل وتعامل الخارج كمجرد سلبيّ، وعلى العكس من ذلك، بتعريف الفكر على أنّه السلبي المحض الذي لا يحيا إلا باتصاله بالكائن الخارجي، تتجاوز فلسفة السلبي الهدفَ: [122] مرة أخرى، وإن كان ذلك الآن لأسباب مضادة، فإنّها تجعل هذا **الانفتاح للكينونة** الذي هو الإيمان الإدراكي، مستحيلاً. والفلسفة التفكرية لم تكن تضع ذلك في اعتبارها نتيجة عدم تخصيص مسافة بين الفكرة وفكرة الفكرة وبين المفتكِر واللامفتكر. إنّها مرة أخرى

هذه المسافة هي التي تعوزنا الآن بما أنّ من يفكر، وباعتباره لا شيء، لا يسعه أن ينفصل بلاشيء عمن كان يدرك بسذاجة،ولا هذا الأخير عما كان يدركه. ليس ثمّة انفتاح للكينونة بالنسبة إلى فلسفة للفكر ولأفكارنا المحايثة، ـ لكن لا وجود بالمثل لذلك الانفتاح بالنسبة إلى فلسفة للعدم وللكينونة، ذلك أنّه في هذه الحالة كما في الحالة الأولى، الكينونة ليست شديدة التنائي وليست على مسافة، فالفكر منغلق جداً على ذاته، لكن العدم خارج جداً عن ذاته حتى نتمكن من الحديث عن انفتاح للكينونة، وفي ظل هذه العلاقة لا تمايز بين المحايثة والتعالي. لعلّه سيقال لنا، فليكن. لنبدأ إذاً من الانفتاح للكينونة. ألا يجب مع ذلك ليكون ثمّة انفتاح حقاً أن نخرج من الملاء الميتافيزيقي، وأن يكون **ذاك** المنفتح للكينونة والذي يرى، فجوة مطلقة في الكينونة، وأنّ يكون أخيراً سلبياً محضاً؟ بصيغة أخرى، ألسنا نتردد بين الظاهر والظاهر، كما في النسبوية الفجة دون أن يكون ثمّة أبداً لا الظاهر المطلق أو الوعي ولا الكائن في ذاته؟ ودون سالبية مطلقة، ألا نكون في عالم من الصور الفيزيائية أو النفسية التي تتموج دون أن يعيها أيّ كان؟ إنّ الاعتراض يصادر على ما هو موضع نظر، نعني أنّه لا يسعنا أن نفكر إلا في كائنات (فيزيائية، فيزيولوجية، «نفسية») أو في «أوعاء» (Des consciences) غريبة تماماً عن الوجود كشيء. إنّه يعلن العودة إلى التقسيمات الثنائية التفكرية لفكر لم يتجاوزها بقدر ما أنّه أدمجها مسبقاً في الحياة العفوية.

فنحن لا نعتقد إذاً أنّ القسمة الثنائية بين الكينونة والعدم تظل قائمة عندما نصل إلى توصيفات العدم السائخ في الكينونة؛ ويبدو لنا إذاً أنّها مدخل مجرد لهذه التوصيفات وأنّه من وصف إلى آخر ثمّة [123] حركة وتطور وتجاوز. ألا يمكننا ببساطة أن نعبّر عن ذلك بالقول إنّه

تجب الاستعاضة عن حدس الكينونة وعن سلوبية العدم بـ **جدلية؟** من الأكثر سطحية إلى الأكثر عمقاً، يكون الفكر الجدلي هو الفكر الذي يقرّ أفعالاً متبادَلة أو تفاعلات، ـ يقرّ إذاً استحالة التعبير في قضية واحدة عن العلاقة الشاملة بين الحد **أ** والحد **ب**، وأن تلك العلاقة تغطي عدة حدود أخرى غير متراكبة، بل هي حتى متقابلة وتحدد الكثير من زوايا النظر اللامتماكنة منطقياً، إلا أنّها مجتمعة واقعياً في تلك العلاقة؛ بل أكثر من ذلك: كل زاوية نظر تؤدي إلى مقابلها أو إلى انقلابها الخاص وهي تؤدي إلى ذلك بمحض حركتها. بحيث إنّه نتيجة ما يقتضيه كل واحد من المنظورات ومن زاوية النظر الحصرية التي تحده، تصبح الكينونة نظاماً متعدد المداخل؛ وبحيث إنّه لا يمكن تأمّلها إذاً من الخارج وفي المتآني، وإنّما يجب أن نجوبها فعلياً؛ وبحيث إنّه في هذا الانتقال تكون المراحل المنصرمة ليست منصرمة وحسب مثل جزء الطريق الذي قطعته، إنّها استدعت أو اقتضت المراحل الحاضرة بهذا الذي فيها من جديد ومحيّر، إنّها تواصِل إذاً وجودها فيها وهو ما يعني كذلك أنّها أدخلت عليها تغييرات بمفعول رَجعي؛ وبحيث إنّه لا يتعلق الأمر هنا إذاً بفكر يتبع طريقاً ممهدة سلفاً، وإنّما بفكر يشق طريقه بنفسه، ويلتقي ذاته وهو يتقدم ويبرهن على أنّ الطريق يقطعها السير، ـ هذا الفكر الخاضع بالتمام لمضمونه، والذي منه يستمد دافعه ما كان ليستطيع أن يتصوّر ذاته كانعكاس أو كنسخة لمسار خارجي، إنّه ولادة علاقة انطلاقاً من الآخر؛ وبحيث إنّه إذاً ليس شاهداً غريباً ولا هو علاوة على ذلك فاعل محض، إنّه منخرط في الحركة ولا يحلق فوقها؛ وبحيث إنّه لا يصاغ تخصيصاً في ملفوظات متتالية سيتوجّب قبولها على علاّتها، وأنّ كل ملفوظة لتكون صحيحة يجب إلحاقها داخل [124] مجموع الحركة بالمرحلة التي تتعلق بها، وهي لا تمتلك معناها التام إلا إذا اعتبرنا موقعها داخل الكل، الذي يشكل مضمونها الكامن

وليس ما تقوله صراحة وحسب؛ وبحيث إنّه هكذا، من يتكلم (وما يضمره) يحدد بالتشارك دائماً معنى ما يقوله، وأنّ الفيلسوف يكون دائماً منخرطاً في القضايا التي يطرحها، وأنّه لا وجود لحقيقة، ما لم نضع في الاعتبار لكي نقوّم كل ملفوظة، حضور الفيلسوف الذي يتلفظ؛ وبحيث إنّه بين المضمون المعلَن والمضمون الكامن يمكن أن يكون ثمّة تناقض كذلك وليس فوارق فحسب، وأنّ هذا المعنى المضاعف ينتمي مع ذلك إلى الملفوظة، ـ مثلما نريد تفحّص شيء **في ذاته**، ونتيجة لذلك وبتركيزنا عليه نتوصل انطلاقاً من ذلك التفحص إلى تحديده كما هو **كائن لنا**؛ بحيث إنّه بالنسبة إلى الفكر الجدلي تكون لكل من فكرة الـ في ذاته وفكرة الذي لأجلنا حقيقتها خارج ذاتها، وهما لا تنتميان إلى الفكر الشامل أو المترع الذي قد يتحدد بتوضيح لا حد له. وبالإجمال إذاً، الفكر الجدلي هو الفكر الذي يقرّ، سواء في العلاقات الداخلية للكينونة أو في علاقات الكينونة بي أنا، أنّ كل حد ليس هو ذاته إلا باتجاهه نحو الحد المقابل، وهو يصير إلى ما يكون بواسطة الحركة، ويقر أنّه سيان بالنسبة إلى كل إنسان أن يمر في الآخر أو أن يصير ذاتَه، أن يخرج من ذاته أو أن يعود إلى ذاته، وأنّ الحركة الجابذة والحركة النابذة هما حركة واحد، لأنّ كل حد هو التوسط الخاص لذاته، وهو اقتضاء صيرورة وحتى اقتضاء تحطيم ذاتيّ ينتج عنه الآخر. إذا كان هو ذا الفكر الجدلي، أليس هو الذي حاولنا تطبيقه على القسمة الثنائية بين الكينونة والعدم؟ ألمْ يتمثل نقاشنا في بيان أنّ علاقة الحدين (سواء أخذناهما بمعنى نسبي، داخل العالم، أو بمعنى مطلق بصفتهما مؤشراً على المفكر وعلى ما يفكر فيه) تغطي تجمهر [125] علاقات ذات اتجاهين، علاقات متنافرة ومع ذلك هي ضرورية إحداها للأخرى (تكاملية مثلما يقول الفيزيائيون اليوم)، وأنّ هذا الكل المعقد هو حقيقة القسمة الثنائية المجردة التي انطلقنا منها؟

أليست الجدلية من خلال تبدلاتها هي على أي حال انقلاب العلاقات وتضامنها بفعل ذلك الانقلاب، وهي الحركة المعقولة التي ليست جملة من المواقف أو الملفوظات من مثل **الكينونة كائنة** و**العدم معدوم**، وإنّما هي توزِّعها على مستويات متعددة وتدمجها في كينونة تحصل في العمق؟ وفي شأن علاقات الفكر والكينونة على وجه الخصوص، أليست الجدلية هي رفض الفكر المحلق والكينونة البرانية بالتمام كما هي رفض للتفكّرية، أليست هي الفكر عاملاً في الكينونة، متصلا بالكينونة التي يفتح لها فضاءَ تجلّ، لكن فيها تُرسم كل مبادراته وتُدوَّن أو تترسب حتى وإن لم تكن غير أخطاء وقع تجاوزها، وتتخذ شكل تاريخ له معناه، حتّى وإن كان الفكر يدور في حلقة مفرغة أو يمشي أَمْتا؟ وبالإجمال فإنّ الفكر الذي نبحث عنه على وجه الدقة ليس هو الفكر المزدوج و«المقماق»، وإنّما هو الفكر القادر على تفريق وإدماج الاتجاهات المتعاكسة أو حتى المتعددة في عالم واحد، مثلما كان هرقليطس بيّن من قبل تطابق الاتجاهات المتقابلة في الحركة الدائرية، ـ وفي النهاية هو الفكر القادر على هذا الإدماج لأنّ الحركة الدائرية لا هي مجرد مجموع الحركات المتقابلة ولا هي حركة ثالثة مضافة إليها، وإنّما هي **وجهتها المشتركة**، إنّها الحركتان المركبتان المرئيتان اللتان كأنّهما حركة واحدة، إنّها الحركتان وقد **صارتا** كُلاً، أي مشهداً: وذلك إذاً لأنّ الجدلية هي فكر الكينونة ـ المرئية، كينونة ليست إيجابية بسيطة وليست الـ في ذاته وليست الكينونة ـ الموضوعة لفكر، بل هي **تجل ذاتي** وانكشاف وكينونة بصدد التكون. . .

الجدلية هي كل ذلك فعلاً وبهذا المعنى هي التي نبحث عنها.
[126] ومع ذلك، إذا لم نقل فيها كلمتنا حتى الآن، فلأنّها في تاريخ الفلسفة، لم تكن كل ذلك في حالة نقاء، ولأنّ الجدلية متقلبة

بالمعنى الذي يعطيه الكيميائيون للكلمة، وإنّها لكذلك بالجوهر وبالتعريف بحيث إنّها لم تتمكن أبداً من أن تصاغ في أطروحة دون أن تتشوه، وأنّه إذا ما أردنا أن نحافظ على روحها لعله علينا ألاّ نسميها، فجنس الكينونة الذي تعود إليه والذي نحاول أن نشير إليه حالاً لا يقبل فعلاً تعييناً إيجابياً. إنّه يفيض في العالم الحسي لكن شرط أن يكون العالم الحسي قد تجرد من كل ما أضافته له الأنطولوجيات. إنّ إحدى مهمات الجدلية من حيث هي فكرُ موقفٍ وفكر متصل بالكينونة، هي زعزعة البداهات الكاذبة وإلغاء الدلالات المفصولة عن تجربة الكينونة، إلغاء الدلالات المفرغة، وأن تنقد ذاتها فيما لو أصبحت واحدة منها. إلا أنّها مهددة بأن تصبح كذلك مذ تعلن عن ذاتها في أطروحات وفي دلالات متواطئة، ومذ تنفصل عن سياقها القبْحمليّ، فمن الأساسي لها أن تنقد ذاتها، ـ ومن الأساسي لها أيضاً أن تنسى ذلك النقد الذاتي حالما تصبح ما نسميه **فلسفة،** فالصيغ ذاتها التي تصف بها حركة الكينونة هي صيغ معرضة لتزييف الكينونة. ولتكن الفكرة العميقة **للتوسيط بالذات،** فكرة حركة بها يكف كل حد عن أن يكون هو ذاته ليصير هو ذاته، يتحطم وينفتح وينتفي لكي يتحقق. ولا يمكن أن تبقى الجدلية نقية إلا إذا لم يكن الحد الوسيط والحد الموسوط، ـ اللذان هما «نفس الحد» ـ، لا يكونان مع ذلك كذلك بمعنى الهوية: إذ حينها وفي غياب كل فرق، لن يكون ثمّة توسيط وحركة وتغير، وسنبقى في قلب الإيجابية. لكن ليس ثمّة زيادة على ذلك توسيط بذاته، إذا كان الوسيط سلباً بسيطاً أو مطلقاً للموسوط: فالسلب المطلق سيعدمه ببساطة، وبعودته ضد ذاته سيعدم ذاته أيضاً بحيث لن يكون ثمّة توسيط أبداً، وإنّما مجرد تراجع نحو الإيجابية. من المستبعد إذاً أن [127] يكون للتوسيط أصله في الحد الإيجابي وكأنّه كان واحدة من **خصائصه،** ـ لكن من المستبعد أيضاً أن يأتيَ التوسيطُ الحدَّ من هوةِ

سالبية خارجية، لا سلطان لها على الحد ولا تنال منه. ومع ذلك فإنّه بهذه الطريقة الثانية تعبّر الجدلية عن ذاتها عندما تكف عن أن تكون طريقة لحل رموز الكينونة التي نحن على اتصال بها، الكينونة التي هي بصدد التبدي، كينونة الموقف، وعندما تريد أن تصاغ نهائياً وإلى الأبد، وأن تعبر عن ذاتها في مذهب وأن تكوّن مجموعها الخاص. حينئذ، ولإنهاء المسألة يُرفع السلب إلى المطلق ويصبح سلباً لذاته؛ وبالتآني، تسقط الكينونة مجدداً في الإيجابي المحض، ويتركز السلب في ما وراء الكينونة بصفته ذاتية مطلقة، وتصبح الحركة الجدلية تماهياً محضاً للمتقابلات، تصبح ازدواجاً. بهكذا شكل كان الله الذي يعرّفه هيغل كهوية أو ذاتية مطلقة، يسلب ذاته حتى يكون العالم، نعني حتى تُسلّط عليه رؤية ليست هي رؤيته، وبإزائها يظهر وكأنّه لاحق على الكينونة، بصيغة أخرى، الله يجعل من نفسه إنساناً، بحيث إنّ فلسفة هيغل هي ازدواج للثيولوجي والأنثروبولوجي. وليس الأمر على خلاف ذلك عند سارتر، الذي يتيح التقابلُ المطلق عنده بين الكينونة والعدم، الرجوعَ إلى الإيجابي وإلى تضحية اللـلِذاته، ما عدا أنّه يحافظ على وعي السلب في صرامته كحاشية للكينونة، وأنّ سلب السلب لديه ليس عملية تأملية أو انبساطاً لله، وأنّ الـ في ذاته، لذاته يظل بالنسبة إليه، نتيجة لذلك، هو الوهم الطبيعي للـلِذاته. لكن، في ظل هذه التحفظات، فإنّ انقلاب عين الجدلية، ونفس معاودة السقوط في الازدواجية تحدث هنا وهناك ولنفس السبب: وهو المتمثل في أنّ الفكر يتوقف عن مواكبة الحركة الجدلية أو عن أن يكونها، يحولها إلى دلالة، إلى أطروحة أو إلى شيء متفق عليه، وفي نفس الآن يسقط من جديد في الصورة المزدوجة للعدم، الذي يضحي بذاته حتى تكون [128] الكينونة، وللكينونة التي تسمح من عمق أوليتها بأن يُعترف بها من طرف العدم. وثمّة في الجدلية فخ: فبينما هي حركة المضمون ذاتها

مثلما تجسده هذه الحركة بواسطة التقوم الذاتي، أو هي فن إعادة رسم ومتابعة علاقات النداء والاستجابة وعلاقات المشكلة والحل، وبينما **الجدلية** هي مبدئياً صفة، فإنّها حالما نعتبرها شعاراً، وحالما نتحدث عنها بدلاً من ممارستها، تصبح قوة كينونة ومبدأ تفسيرياً. وما قد كان صيغة كيان الكينونة يصبح شيطانا ماكراً. أيّتها الجدلية! ذلك هو ما يقوله الفيلسوف عندما يتبين أنّ الفلسفة الحق لعلها تسخر من الفلسفة. ههنا تكاد الجدلية أن تكون شخصاً ما ومثل تهكم الأشياء، هي قدر منقضّ على العالم يسخر من انتظاراتنا، إنّها قوة ماكرة تعمل من خلف ظهرنا، تحيرنا، والأدهى من ذلك أن لها نظامها ومعقوليتها؛ وإذاً،ليس الخطر خطر اللامعنى وحسب، وإنّما أسوأ من ذلك: إنّه الوثوق بأنّ للأشياء **معنى آخر** غير ذاك الذي نحن قادرون على الاعتراف به لها، فنحن سلفاً على طريق الجدلية السيئة، تلك التي تَفرض على المضمون، وضد مبادئها، قانوناً وإطاراً خارجيين، وتستعيد لصالحها الفكر الما قبل جدليّ. من حيث المبدأ، يستبعد الفكر الجدلي كل **استكمال من الخارج**، بما أنّه يعلّم أنّه يمكن أن يكون ثمّة دائماً تكملة كينونة في الكينونة، وأنّ فروقاً كمية تتحول إلى ما هو كيفيّ، وأنّ الوعي بما هو وعي بالخارج، وعياً جزئياً ومجرداً، إنّما يخيّب الحدثُ أملَه دوما: لكن منفذ الحياة والتاريخ هذا ذاته الذي يحل القضايا بشكل مغاير، ما كان ليقدر عليه وعي الخارج (الذي يقوم بذلك تارة بشكل أفضل وتارة بشكل أقل جودة)، وقع فهمه كقوة موجِّهة، كقطبية للحركة الجدلية، وكقوة غالبة تعمل دائماً في نفس الاتجاه، تتخطى السيرورة باسم السيرورة وتسمح إذاً بتحديد ما لا مفر منه. وهكذا هو الأمر بمجرد أن يقع [129] تعريف **وجهة** الحركة الجدلية بمعزل عن الجمهرة العينية، فالجدلية السيئة تكاد تبدأ مع الجدلية، وما من جدلية جيدة غير تلك التي تنقد ذاتها وتتجاوز ذاتها كإعلان منفصل؛ ما من جدلية جيدة غير الجدلية

المفرطة. إنّ الجدلية السيئة هي تلك التي لا تود خسران روحها لإنقاذها، هي التي تود أن تكون بلا توسيط جدلية، تستقل بذاتها وتنتهي إلى الصلف وإلى الشكلانية نتيجة تملّصها من وجهتها الخاصة المزدوجة. وعلى العكس من ذلك، ما نسميه جدلية مفرطة هو فكر قادر على الحقيقة، لأنّه يواجه دون قيد كثرة العلاقات وما سميناه الالتباس⊕. إنّ الجدلية السيئة هي تلك التي تعتقد أنّها تعيد تشكيل الكينونة بفكر نظْرانيّ⊕⊕ (Thétique) وبتجميع الملفوظات وبالأطروحة ونقيض الأطروحة والشميلة؛ أمّا الجدلية الجيدة فهي تلك الواعية بأنّ كل **أطروحة** هي أمثَلة، وأنّ الكينونة ليست مقدودة من الأمثليات أو من الأشياء المقولة مثلما كان يعتقد في ذلك المنطق القديم، وإنّما من مجموعات مترابطة حيث لا تكون الدلالة أبداً إلا نزوعاً، وحيث لا تسمح عطالة المضمون أبداً بتعريف حد على أنّه إيجابي، وبتعريف آخر على أنّه سلبي، وأيضاً لا بتعريف حد ثالث على أنّه إلغاء الحد الثاني لذاته إلغاء مطلقاً. والجدير بالملاحظة هنا هو: أنّ الجدلية دون شميلة والتي نتحدث عنها ليست مع ذلك هي الشكوكية والنسبوية المبتذلة، أو هي سيادة ما لا ينقال. إنّ ما نرفضه أو ننفيه ليس هو فكرة التجاوز الذي يجمّع، إنّها فكرة أن ينتهي إلى إيجابيّ جديد وإلى وضع جديد، ففي الفكر وفي التاريخ كما في الحياة، نحن لا نعرف من المجاوزات غير المجاوزات العينية والجزئية والمفعمة بالمخلفات والمثقلة بالخسائر؛ فليس ثمّة تجاوز

⊕ لمفهوم **الالتباس** (Ambiguïté) في فلسفة مرلو ـ بونتي دلالة مخصوصة، فهو مرادف للتعالي وللتوتر وللانفتاح وللعرج، فالالتباس ليس عيباً أو نقيصة لا في الذات ولا في الكينونة. إنه انفتاح للتعاكس الذي يكسر الثنائيات، وللمختلف الذي يحتضن الكثرة والتعدد. وإذا كانت فلسفة مرلو ـ بونتي فلسفة التباس فإنها مع ذلك ليست فلسفة ملتبسة.

⊕⊕ ترجمنا لفظة Thétique بنظرانيّ، التزاماً بالسياق وبروح النص. أما حرفياً فاللفظة متعلقة بالدعوى أو بالأطروحة أي بوضع تأكيدات نظرية أو التسليم بأطروحات مجردة.

من كل النواحي يحتفظ بكل ما حصّلته الأطوار السابقة، ويضيف إلى ذلك آلياً شيئاً إضافياً، ويتيح ترتيب الأطوار الجدلية في نظام تراتبيّ [130] من الأقل إلى الأكثر واقعية، ومن الأقل إلى الأكثر قيمة. لكن، في جزء محدد من الطريق يمكن أن تكون ثمّة تطورات، وثمّة تخصيصاً حلول مستبعدة على مر الأيام. بصيغة أخرى، ما نستبعده من الجدلية هو فكرة السلب المحض، وما نبحث عنه هو تعريف جدلي للكينونة التي لا يمكن أن تكون الكينونة لذاتها ولا الكينونة في ذاتها، ـ فتلك تعريفات متسرعة وهشة ومتهافتة ويقودنا أحدها إلى الآخر، مثلما قال ذلك هيغل بوضوح، ـ ولا الـ في ذاته ـ لذاته الذي هو قمة الازدواجية، إنّنا نبحث عن [تعريف](*) عليه أن يعثر مجدداً على الكينونة قبل المنقلَب التفكري، من حوله وفي أفقه، ليس خارجنا وليس داخلنا، وإنّما هناك حيث تتقاطع الحركتان، هناك حيث «ثمّة» شيء ما.

الإيمان الإدراكي والتساؤل

إنّ هذه الملاحظات حول السالبية كافية لتمكيننا من تدقيق معنى سؤالنا قبالة العالم، ذلك أنّ الأعسر هو أن لا نخطئ بشأن ما هو السؤال، وبما يمكن أن يكون وبمعناه الصحيح والخاص وبما يتطلبه. فنحن نعلم سلفاً أنّه ليس من شأنه معرفة ما إذا كان العالم كائناً حقاً أو أنّه ليس غير حلم منتظم بإحكام: إنّ هذا السؤال عينه يغطي أسئلة أخرى، إنّه يفترض أنّ الحلم والصورة معروفان ومعروفان أكثر، وهو لا يسائل العالم إلا باسم إيجابية مزعومة لما هو نفساني، إنّه يسحب على العالم ظل لا وجود ممكن، لكنّه لا يوضح الوجود

(*) أعدنا إدراج هذه اللفظة بين معقوفين لتجنب كل لبس.

الذهني الذي يستعيض به عنه، إنّه يتفهّمه في الحقيقة على أنّه وجود واقعي وهِنٌ أو مشوَّه، وإذا كان الشك مفهوماً على هذا النحو قد كان أُزيح بواسطة واحد من الأدلة، فإنّ الوجود «الواقعي» الذي [131] سيعاد إلى أحلامنا سيكون هو ذاك الوجود نفسه، الوجود الغامض والمبهم الذي كنا انطلقنا منه، ولن تكون ثمّة جدوى من كل ما سلف، فنحن لا نتساءل عما إذا كان العالم يوجد، إنّنا نتساءل عما هو الوجود بالنسبة إليه. لكن حتى وإن حوِّل السؤال على هذا النحو، فإنّه ليس جذرياً بعدُ، إذ ما زال بإمكاننا فهمه في معنى السطح الذي يخفي دافعه الحقيقي، فعندما نتساءل عما هو الوجود بالنسبة إلى الأشياء وإلى العالم، قد يذهب بنا الظن إلى أنّ الأمر لا يتعلق إلا بمجرد تعريف كلمة. وعلى كل، الأسئلة تحصل في اللغة. وحتى إذا بدا لنا أنّ فكراً موجباً بإمكانه الانفصال عن الكلمات، والاستناد إلى تطابقه الداخلي، فإنّ النفي وتخصيصاً التساؤل اللذيْن لا يعبّران عن أي خاصية داخلية للأشياء، ليس لهما أن يقوما إلا بجهاز اللغة. يمكن إذاً أن يخامرنا وضع التساؤل الفلسفي عن العالم في عداد ظواهر اللغة، أمّا في ما يخص الإجابة فيبدو أنّه لا يمكن البحث عنها إلا في دلالات الكلمات، بما أنّه بالكلام ستقع الإجابة على السؤال. لكن تأملاتنا السابقة قد علمتنا مقدماً أنّ هذه إنّما ستكون طريقة لتجنب السؤال: فالسؤال في معنى كيان العالم تعسر الإجابة عليه بواسطة تعريف الألفاظ،ـ تعريفاً قد نستقيه من دراسة اللغة ومن قدراتها ومن الشروط الفعلية لاشتغالها،ـ في حين أنّ السؤال على العكس من ذلك سيظهر من جديد في دراسة اللغة التي ليست غير شكل خاص من ضمن أشكال أخرى له؛ فليس بإمكاننا أن نقصر الفلسفة على تحليل لسانيّ إلا بافتراض أنّ اللغة لها بداهتها في ذاتها، وأنّ دلالة كلمة «عالم» أو «شيء» لا تمثل مبدئياً أيّ صعوبة، وأّن قواعد الاستعمال المشروع للفظ يمكن قراءتها بتمام الوضوح في

دلالة متواطئة. لكن اللسانيين تحديداً يعلّموننا أنّ الأمر ليس كذلك البتة، وأنّ الدلالة المتواطئة ليست غير جزء من دلالة الكلمة، وأنّه ثمة دوماً في ما وراءها هالة دلالة تتبدى في صيغ استعمال جديدة وغير منتظرة، وأنّه ثمّة عملية كلام على الكلام قد تدفع باللغة، حتى [132] في ظل غياب مثيرات أخرى، إلى تاريخ جديد وتجعل من دلالة اللفظ ذاتها لغزاً، فاللغة لا تمتلك سر كينونة العالم بقدر ما هي ذاتها عالم، وهي ذاتها كينونة، عالم وكينونة مرفوعيْن إلى قوّة ثانية، بما أنّ اللغة لا تلغو، بل هي تتحدث **عن** الكينونة و**عن** العالم، وبالتالي هي تضاعف لغزهما عوض أن تمحوه. إنّ التساؤل الفلسفي عن العالم لا يتمثل إذاً في العودة من العالم ذاته إلى ما نقوله عنه بما أنّ التساؤل يتكرر داخل اللغة. والتفلسف ليس هو أن نضع الأشياء موضع شك باسم الكلمات كما لو أنّ عالم الأشياء موضوع القول، كان أشد وضوحاً من عالم الأشياء الخام، وكما لو أنّ العالم الفعلي كان مقاطعة من مقاطعات اللغة، وكما لو أنّ الإدراك كلام مبهم ومشوه ودلالة الكلمات دائرة إيجابية موثوق بها تماماً. لكن الملاحظة لا توجَّه ضد وضعوية لغوية وحسب: إنّها تطال كل محاولة للبحث عن مصدر المعنى في الدلالات المحض، حتّى وإن لم تقع أيّ إشارة إلى اللغة، فالتساؤل الفلسفي عن العالم لا يمكن أن يتمثل على سبيل المثال في وضع العالم في ذاته أو الأشياء في ذاتها موضع شك لصالح نظام «ظاهرات إنسانية»، نعني لصالح نظام نسيق للمظاهر طبقاً لقدرتنا على بنائه نحن البشر في ظروف قائمة هي ظروفنا ووفقاً لتركيبتنا السيكو - فيزيائية ولضروب الروابط التي تجعل العلاقة بـ «موضوع ما» علاقة ممكنة بالنسبة إلينا. وسواء فهِمنا هذا البناء الذي هو بناء الموضوع وفق منهج العلوم وبواسطة أدوات الألغوريتم، أو واجهنا البناءات بالعيني، لأنّ العلم وعلى أي حال يود أن يكون **علماً حدسياً** وتعقلا للعالم ذاته، وسواء عزمنا في نهاية

الأمر وبشكل أعم على بلورة الأفعال والأوضاع بشتى صنوفها، وجدانية وعملية وقيمية، والتي عن طريقها يعود وعي ما إلى [133] موضوعات أو أشباه موضوعات، يحيل بعضها على بعض وينجز المرور من وضع إلى آخر، فإنّه في كل الحالات، السؤال المطروح ليس جذرياً ونهائياً بعدُ، طالما أنّنا نسند لذواتنا إزاء الأشياء والعالم الغامضين، مجال عمليات الوعي والدلالات المبنية، مجالاً نفترض أنّ العالم والأشياء هي نتاجه النهائي، وطالما أنّه على الفيلسوف أن يتساءل بخصوص هذا المجال كما بخصوص مجال اللغة (الذي يفترضه مجال عمليات الوعي بشكل مسبق فعلاً)، عما إذا كان مغلقاً ومكتفياً بذاته، وعما إذا لم يكن يفتح بما هو **مصطنع** على منظور أصليّ لكينونة طبيعية، وعما إذا لم يكن له أفق كينونة خام وفكر خام، أفقاً تطلع منه الموضوعات المبنية والدلالات دون أن تعلن وجوده، حتى وإن افترضنا المجال حاسماً في ما يخص الكينونة المحققة والكينونة المؤكَّدة والكينونة المنقلبة إلى **موضوع**.

هكذا تَحدد بدقة معنى دهشتنا تجاه العالم المدرَك. إنّها ليست الشك الريبيّ، ولا هي حتى الاستنجاد بمجال محايث لفكر إيجابيّ لن يكون العالم المدرَك إلا ظلاً له: الظل فينا عوض أن يكون في الخارج؛ فأن نعلّق بداهة العالم، أن نستجير بفكرنا أو بوعينا بالعالم، وبعمليات هذا الوعي وأطروحاته، فإنّنا ما كنا لنجد شيئاً يتخطى أو يضاهي ويشرح فحسب صلابة العالم تحت أنظارنا وتماسك حياتنا فيه. هذا الانقلاب من النقيض إلى النقيض الذي تمكّنا بواسطته ليس من ردّ الاعتبار إلى الفكر السلبي وحسب، بما هو كيفية تفكير أصيلة، وإنّما كذلك من أن نصوغ سلبياً، مبدأ السببية بوصفه ما من دونه ليس ثمّة تصور، وفي النهاية، من إدراك الفكر كسالبية، الفكر الذي كان في نظر سبينوزا هو الإيجابي ذاته،

هل سيتوجّب علينا الآن استكماله أو تخطيه بالقول إنّني لست قادراً أن أكون لذاتين إلا إذا لم أكن شيئاً على الإطلاق في مركز ذاتي، [134] وإنّما على هذا الخواء المركزي أن يكون محمولاً من طرف كائن وموقف وعالَم، وأنّه لا يمكن التعرف عليه أبداً إلا بوصفه البؤرة التي تشير إليها منظورات الكائن والموقف والعالَم، وإنّه بهذا المعنى ثمّة أوّلية للكينونة على الفكر؟ وهكذا قد انغلقت الدورة التي كانت فُتِحت عندما أوضح ديكارت أنّ فكر الرؤية أوثق من الشيء المرئي أو من الرؤية، ـ وأنّ الفكر، لأنّه تحديداً ليس غير مظهر مطلق، هو يقينيّ بإطلاق، وأنه، من حيث هو وسط بين الكينونة والعدم، أشد صلابة في مواجهة الشك من الأشياء الإيجابية والمفعَمة. لا ريب أنّ هذا الشيء المفكِّر الذي لا يكون إلاّ في شطر، قد دفعه ديكارت والديكارتية في نهاية الأمر جهة الكينونة: بما أنّه على أي حال ليس **لاشيئاً**، وبما أنّ العدم لا خواص له، فقد أصبح هذا الشيء المفكِّر علامة وأثراً لكينونة لانهائية ولإيجابية روحية. لكن انسحاب العالم، والعودة إلى الإنسان الباطني، و**اللاتفكّريّ**، كانت مع ذلك، ركّزها **الكوجيتو** في الفلسفة وكان عليها أن تأتي فيها أكلها يوم لن يعود للفكر تظنّنُ قدرة على أن يدرك في ذاته التكون التلقائيّ لكينونة واجبة الوجود بذاتها: حينها لن يعود للسلبية التي ليست مرئية أو التي لا خصائص لها إلا أن تُحمَل من طرف العالم ذاته، وأن لا تكون غير ثغرة في الكينونة. وبينهما لن يكون ثمّة حتى مجال لرفع الشك. السلبية العاملة ستكون هي الوجود ذاته أو على الأقل الـ«ثمّة» التي للعالم، وستكفّ الفلسفة عن أن تكون سؤالاً لتصبح وعياً بهذا الفعل ذي الوجه المزدوج، بهذه اللا التي هي نَعم وبهذا النَّعم الذي هو لا. إنّ التطور المطوّل الذي حوّل الإيجابي من العالم جهة الوعي الذي أصبح مضايف العالم ومبدأ ترابطه، ـ لكنّه كان يهيئ الفلسفة في نفس الوقت لتقيم اللاكينونة كمحور للكينونة ـ، سيكتمل فجئياً

عند حدّ المثالية من خلال إعادة الاعتبار والأولوية للْفي ذاته...

[135] ذلك هو ما ظهر لنا في نهاية الأمر محالاً. لقد بدا لنا أنّ هذا الامّساخ النهائي قد عوّض عن المثالية بدل أن يتخطاها، وأنّ حضوري المباشر لدن الـ في ذاته، حضوراً منعقداً ومنحلاً في نفس الوقت من طرف المسافة اللانهائية بين ما هو لاشيء وبين ما هو كائن، لم يكن حلاً بقدر ما كان ترددا بين الواقعية والمثالية. الفلسفة ليست قطيعة مع العالم وليست انطباقاً معه، إلا أنّها ليست كذلك تناوباً بين القطيعة والانطباق. هذه العلاقة المزدوجة التي تعبّر عنها فلسفة **الكينونة والعدم**⊕ بشكل جيد، لعلها تظل غامضة فيها لأنّه وعي - كائن هو بتمامه اظِّهَارٌ - هو الذي ما يزال يحملها على عاتقه. لقد بدا لنا أنّ المهمة كانت تتمثل في أن نصف بدقة علاقتنا بالعالم، ليس بوصفها انفتاح العدم للكينونة،وإنّما بوصفها ببساطة انفتاحاً: إنّه بواسطة الانفتاح سنقدر على فهم الكينونة والعدم وليس بواسطة الكينونة والعدم سنقدر على فهم الانفتاح. من وجهة نظر **الكينونة والعدم**، الانفتاح للكينونة يعني أن أعاينها في ذاتها: فإن هي ظلت بعيدة فلأن العدم، المجهول فيّ الذي يرى، يدفع أمام ذاته منطقة من الخواء حيث الكينونة ليست كائنة وحسب بل هي **مرئية**. إنّه إذاً عدمي المقوِّم هو الذي يصنع تنائي الكينونة كما تدانيها، وهو الذي يجعل المنظور مغايراً للشيء ذاته، وهو الذي يشكّلها حدوداً حدودَ مجالي؛ إنّه يتخطى تلك الحدود، ويتخطى ذاك التنائي وهو يصنعه؛ إنّه لا يجعل المنظورات تطلع إلا بجعل ما هو هندسيّ يطلع بدءاً، إنّه يتجه إلى **الكل** لأنّه **لا شيء** - مذاك، لم يعد ثمّة **شيء ما**، ولم

⊕ المقصود هو الأثر الأشهَر لسارتر، نعني كتاب: Sartre, *L'Etre et le néant; essai d'ontologie phénoménologique.*

يعد ثمّة انفتاح، إذ لم يعد ثمّة عمل للنظر ضد تلك الحدود، لم يعد ثمّة تلك العطالة التي للرؤية التي تمكننا من أن نقول إنّ لنا انفتاحاً للعالم. هذا الضرب من سجاف (Diaphragme) الرؤية، وباتفاق مع الكل الذي يَقبل أن يُرَى، يقدّم وجهة نظري عن العالم، وهي بكل تأكيد ليست ثابتة: لا شيء يمنعنا، بواسطة حركات [136] البصر، من تخطي الحدود، إلا أنّ هذه الحرية تظل مقيدة سرياً؛ فلا نقدر إلا على نقل أبصارنا، أي نقل حدودها إلى مكان آخر. لكن، يجب أن يكون ثمّة دائماً حدّ؛ فما نربحه من جانب يجب أن نخسره من الجانب الآخر. إنّها حتمية غير مباشرة وصماء تنيخ على رؤيتي. وهي ليست حتمية حدّ موضوعيّ لا يمكن عبوره أبداً: حدود مجالي ليست خطوطاً، ومجالي ليس ناتئاً من سواد؛ بل بالأحرى عندما أقترب منه، تنفصل الأشياء وتنتقل نظرتي تطورياً من المركّب إلى البسيط، وتتوقف الرؤية لانعدام الرائي والأشياء البيّنة. وحتى دون الحديث عن قدرتي الحركية، فأنا لست منحبساً إذاً في قطاع من العالم المرئي. إلا أنّني خاضع مع ذلك شأني شأن تلك الحيوانات في حدائق الحيوان دون أقفاص ولا أسيجة، والتي تنتهي حريتها بلطف عند خندق له من الاتساع ما يمنعها من اجتيازه بقفزة واحدة. فالانفتاح للعالم يفترض أن يكون العالم وأن يظل أفقاً، وما ذلك لأنّ رؤيتي تدفعه إلى ما وراء ذاتها وإنّما، وبكيفية ما، مَن يرى، هو منه وفيه، فالفلسفة لا تبحث إذاً عن تحليل علاقتنا بالعالم وعن **تفكيكها** وكأنّها كانت قُدّت بالتجميع؛ إلا أنّها لا تنتهي بمعاينةٍ مباشرة وشاملة للكينونة التي لم يعد ثمّة ما نقوله عنها أكثر من ذلك. وليس للفلسفة أن تتبجّح وهي تبلور الكينونة بأنّها تجد في ذاتها ما سنكون وضعناه نحن في الكينونة، وليس بمقدورها أن تعيد بناء العالم والشيء بأن تضغط فيهما، في شكل تضمّن، على كل ما كنا استطعنا سابقاً أن نفكر به وأن نقوله عنهما، ولكنّها تظل سؤالاً، إنّها تسائل العالم

والشيء، تستعيد وتكرر أو تحاكي تبلّرهما أمامنا. ذلك أنّ هذا التبلر الذي هو، من جهة، مُنعطٍ لنا مكتمَلاً، هو من ناحية أخرى ليس منتهياً أبداً، وبذلك نحن نستطيع أن نرى كيف يتشكّل العالم. إنّه [137] يتشكل تحت هيمنة بعض القوانين البنيوية: تسمح الأحداث بتبدّي اقتدارات على جانب من العمومية مثل النظر أو الكلام اللذيْن يعملان وفق أسلوب قابل للتعيين، ووفق علاقات من مثل «إذَا. . .فإنّ. . .»، ووفق منطق في حالة فعل، والذي يجب تحديد منزلته الفلسفية إذا كنا نريد الخروج من المآزق التي تضعنا فيها المفاهيم الجاهزة، مفاهيم الفكر والذات والموضوع، وإذا كنا نريد أن نعرف في النهاية ما معنى العالم وما معنى الكينونة، فالفلسفة لا تفكك علاقتنا بالعالم إلى عناصر واقعية أو حتى إلى مرجعيات مثالية كانت ستجعل منه موضوعاً مثالياً، ولكنّها تتبيّن فيه تمفصلات وتوقظ فيه علاقات منتظمة لتملّكٍ مسبق ولاستجماعٍ ولمعاظلةٍ، وكأنّ تلك العلاقات المنتظمة نائمة في مشهدنا الأنطولوجي، وهي لا تستمر قائمة فيه إلا على هيئة آثار، إلا أنّها تُواصِل مع ذلك العمل وإنشاء الجديد فيه.

الكيفية التي يسأل بها الفيلسوف ليست هي إذاً كيفية **المعرفة**: الكينونة والعالم ليسا بالنسبة إليه من بين تلك المطلوبات التي يتعلق الأمر بتحديدها من خلال علاقاتها بحدود معروفة، حيث تنتمي تلك وهذه مسبقاً إلى نفس نظام **المتغيرات** الذي يبحث فكر استيلائيّ على الاقتراب منه عن كثب. زيادة عن ذلك، الفلسفة ليست **استيعاء**: فالأمر بالنسبة إليها لا يتعلق بالعثور مجدداً في وعي مشرّع على الدلالة، التي قد كان أعطاها للعالم وللكينونة وهي بالتحديدً دلالة اسمية. وكما أنّنا لا نتكلم من أجل الكلام وإنّما نكلّم شخصاً ما **عن** شيء ما أو **عن** شخص ما، وأنّه في مبادرة الكلام هذه ضُمِّنَ مقصد إلى العالم وإلى الآخرين، مقصداً يناط به كل **ما** نقوله، كذلك

الدلالة المعجمية وحتى الدلالات المحض التي أعيدَ إنشاؤها قصداً من مثل دلالات الهندسة إنّما، تقصد إلى عالم كيان خام وعالم تعايش، عالم كان قُذِف بنا فيه سلفاً عندما تكلمنا وفكرنا، وهو مبدئياً لا يَقبل بطريقة **التقريب** التوضيعية أو التفكّرية، بما أنّه هناك [138] على مسافة، كامناً أو مستتراً في الأفق. إنّه هو الذي تقصد إليه الفلسفة، وهو مثلما نقول، **موضوع** الفلسفة، ـ لكن الفجوة ههنا لن تُسَدّ أبداً، والمجهول لن يتحول إلى معلوم، و«موضوع» الفلسفة لن يأتي مطلقاً لإتراع السؤال الفلسفي بما أنّ هذا الإتراع سينزع منه العمق والمسافة الأساسيَيْن بالنسبة إليه. إنّ الكينونة الفعلية، الحاضرة، النهائية والأولى، والشيء ذاته، هما مدرَكان مبدئياً بشفافية من خلال منظوراتهما، وهما لا ينكشفان إذاً إلا لمن لا يريد أن يتملكهما، وإنّما لمن يريد أن يراهما، ليس لمن يقبض عليهما كما بين فكَّيْ كلاّبة أو يثبّتهما كما تحت عدسة مجهر، وإنّما لمن يذرهما يكونان ويشهد كيانهما المتواصل، وبالتالي لمن يقتصر على أن يعيد إليهما التجويف والفضاء الحر الذي يطالبان به من جديد، والرنين الذي يتطلبانه، لمن يتابع حركتهما الخاصة، وبالتالي لمن ليس عدماً قد تأتي الكينونة المفعمة لملئه، وإنّما لمن هو سؤال خاطبٌ للكينونة المسامّية التي يسألها، ومنها لا يتلقى **إجابة** وإنّما تأكيداً لدهشته. علينا أن نفهم الإدراك الحسّي بوصفه هذا الفكر التساؤليّ الذي يترك العالم المدرَك يكون بدلاً من أن يضعه هو، إنّه من تنعقد وتنحل أمامه الأشياء في ضرب من الانزلاق، في ما دون النَّعم واللا.

يكشف لنا جدلنا حول السلبي مفارقة أخرى للفلسفة، تميزها عن كل مسألة معرفية، وتمنع من الحديث عن **حلّ** في الفلسفة: مقاربة للبعيد كبعيد، هي كذلك سؤال موجَّه لما لا يتكلم. إنّها تسأل تجربتنا للعالم عما هو العالم قبل أن يكون شيئاً نتحدث بشأنه، وقبل

أن يكون شيئاً مسلّماً به، قبل أن يكون قد تمّ اختزاله في مجموعة من الدلالات الطيعة والجاهزة؛ إنّها توجه ذاك السؤال إلى حياتنا الخرساء، وتخاطب ذاك المزيج المتكون من العالم ومنّا والذي يسبق [139] التفكر، لأنّ اختبار الدلالات في ذاتها سيقدم لنا العالم مختزَلاً في أمثلياتنا وفي تركيبنا اللغوي. لكنّها فضلاً عن ذلك، تقول ما تجده بهكذا رجوع إلى المنابع. إنّها هي ذاتها بناء بشريّ يعرف الفيلسوف جيداً، أيّاً كان جَهده، أنّها ستحتل في أفضل الأحوال مكانها بوصفها عيّنة من بين **عوارض** ونتاجات الثقافة. إذا لم تكن تلك المفارقة استحالة، وإذا كانت الفلسفة تستطيع أن تتكلم، فذلك لأنّ اللغة ليست فقط خزان الدلالات الراسخة والمقررة، ولأنّ قدرتها التراكمية تَنتج هي ذاتها عن قدرة استباق أو حيازة مسبقة، ولأنّ الكلام لا يدور فحسب حول ما نعرف، كأنّما للتفاخر به، ـ وإنّما كذلك حول ما لا نعرف، لنعرفه ـ، ولأنّ اللغة وهي تتشكل، إنّما تعبّر على الأقل جانبياً، عن تطور ذاتيّ هي جزء منه. لكن ينتج عن ذلك أنّ الكلمات المثقلة بالفلسفة ليست بالضرورة هي التي تحبس ما تقوله، إنّها بالأحرى تلك التي تفتح بكل ما أوتيت من قوة على الكينونة، لأنّها تعبّر بأمانة أكبر عن حياة الكل، وتجعل بداهاتنا المعتادة ترتجّ حدَّ تفكيكها، فالمسألة هي مسألة معرفة ما، إذا كان بإمكان الفلسفة بما هي استعادة للكينونة الخام أو البرّية أن تتمّ بوسائل اللغة المُبينة، أو ما إذا لم يكن عليها أن تستعملها استعمالاً يجردها من قدرتها الدلالية الفورية أو المباشرة لجعلها مساوية لما تودّ هي مع ذلك قوله.

إجمالاً، الفلسفة تسائل الإيمان الإدراكي، ـ إلا أنّها لا تنتظر ولا تستقبل إجابة بالمعنى العاديّ، لأنّه ليس انكشافُ متغير أو ثابتٍ مجهولٍ هو الذي سيفي بغرض هذا السؤال، ولأنّ العالم الموجود يوجد في صيغة تساؤلية. إنّ الفلسفة هي الإيمان الإدراكي متسائلاً

عن ذاته. وبإمكاننا أن نقول عنها كما عن كل إيمان، إنّها إيمان **لأنّها** [140] إمكانُ شك ولأنّ تلك المسيرة التي لا تكلّ، مسيرة الأشياء التي هي حياتنا، هي كذلك تساؤل موصول. وليست وحدها الفلسفة وإنّما النظر بدءاً هو الذي يسائل الأشياء. فنحن ليس لنا وعي مقوِّم للأشياء مثلما تعتقده المثالية، أو تنظيم للأشياء يسبق الوعي مثلما تعتقده الواقعية (إنّهما لا يتمايزان في ما نحن بسبيله ههنا لأنّهما يؤكدان كليهما تطابق الشيء والفكر)، ـ فنحن نملك مع جسدنا وحواسنا وبصرنا وقدرتنا على فهم الكلام وعلى التكلم، **مقاسات** للكينونة وأبعاداً نقدر على إحالتها عليها، ولكن ليس لنا علاقة تطابق أو محايثة. إن إدراك العالم والتاريخ هو تطبيق ذلك المقاس، ورصدُ انحرافهما أو اختلافهما بالنسبة إلى معاييرنا. إذا كنا نحن ذواتنا موضع تساؤل في مجرى حياتنا ذاته، فما ذلك لأنّ لاكينونة مركزية تهدد في كل لحظة بإلغاء قبولها بالكينونة، وإنّما لأنّنا نحن ذواتنا سؤال واحد موصول، ومسعى دائم لرفع ذواتنا فوق جمهرة العالم ولرفع الأشياء فوق أبعادنا. والأسئلة ذاتها التي هي أسئلة الفضول أو أسئلة العلم إنّما يحركها داخلياً التساؤل الأساسي الذي يظّهر علناً في الفلسفة. «من وقت إلى آخر يرفع رجل رأسه، يزفر، يصغي، يتأمل، يتعرف على موضعه: يفكر، يتنهد ويخرج ساعته من جيبه الملاصق لصدره، ينظر إلى الساعة: **أين أنا؟ وكم الساعة؟** ذلك هو سؤالنا المكرور للعالم[11] . . .». الساعة والخارطة لا تقدمان في الفلسفة إلا ما يشبه الإجابة: إنّهما تدلاّننا على أنّ كيفيةَ ما نحن بصدد عيشه يتنزل بالنسبة إلى سير الأفلاك، أو إلى سير يوم إنسانيّ أو بالنسبة [141] إلى أماكن لها اسم. لكن هذه الأحداث ـ المعالم وهذه الأمكنة

---

(11) Paul Claudel, *Art poétique* (Paris: Mercure de France, 1929), p. 9.

المسماة، أين تقع هي ذاتها؟ إنّها تحيلنا على أحداث وعلى أمكنة أخرى، والإجابة لا ترضينا إلا لأّننا لا نهتم بها، ولأنّنا نعتقد أنّنا «في بيتنا». وسينبثق التساؤل من جديد، وسيكون مستديماً فعلياً، ويكاد يكون غير معقول إذا ما أردنا أن نحدد لمستوياتنا بدورها موقعها، وأن نقيس معاييرنا، وإذا ما تساءلنا: لكن العالم ذاته، أين هو؟ ولِمَ أنا، أنا ذاتي[12] ؟ وما هو عمري الحقيقيّ؟ وهل أنا وحدي حقاً من أكون أنا؟ أليس لي في مكان ما، نظير أو توأم؟ هذه الأسئلة التي يطرحها المريض على نفسه لحظة هدأة المرض، أو مجرد تلك النظرة يلقيها على ساعته، لكأنّه من المهم جداً حدوث العذاب مع مغيب شمس محدد وفي ساعة محددة من عمر العالم، ولحظة تكون الحياة مهددة، تعرّي هذه الأسئلةُ الحركةَ العميقة التي قرّ بها قرارنا في العالم والتي مازالت تتكرر لبعض الوقت. لقد كان القدامى يقرؤون في السماء ساعة شنّ المعركة. أمّا نحن فلم نعد نعتقد أنّها مدوّنة في موقع ما. إلا أنّنا نعتقد وسنظل نعتقد دوماً أن ما يحدث هنا والآن هو والمتآنيّ واحد؛ وأنّ ما يحدث لن يكون واقعياً بالتمام بالنسبة إلينا ما لم نكن نعرف في أي ساعة سيحدث. التوقيت ليس مقدوراً مسبقاً للحدث، لكن الحدث، أيّاً كان التوقيت، فإنّه يحتازه؛ إنّه لن يكون هو ذاته بالتمام ما لم نكن قد وضعناه في التآني الهائل للعالم وفي انطلاقته المتصلة. إنّ كل سؤال، حتى سؤال المعرفة البسيطة يمثل جزءاً من السؤال المركزي الذي هو نحن، ومن هذا النداء الموجه إلى الكل الذي لا يجيب عنه أي كائن موضوعيّ، والذي علينا الآن التمعن فيه بأكثر دقة .

---

(12) يقول آلان (Alain): إنه هو السؤال الذي ينبثق من **مانون لسكو** (Manon Lescaut) في قمة الشقاء. حكاية غريبة: نحن لم نعثر على السؤال في **مانون لسكو**. وبإمكاننا أن نتساءل، من أي قاع حالم كان أتى ذلك السؤال إلى آلان ولِمَ تقنّع في شكل شاهد.

التساؤل والحدْس

[142]

الفلسفة لا تطرح أسئلة ولا تحمل أجوبة قد تسد الفجوات تدريجياً. الأسئلة مباطنة لحياتنا ولتاريخنا: إنّها تولد وتموت فيهما، وإذا ما وجدت تلك الأسئلة إجابة، فإنّها غالباً ما تتحول فيها، وعلى أي حال، إنّه ماضي تجربةٍ ومعرفةٍ هو الذي يفضي يوماً إلى تلك الفغَرَة (Béance)، فالفلسفة لا تأخذ بالسياق على أنّه معطى، إنّها تلتفّ عليه لتبحث في أصل ومعنى الأسئلة وفي معنى الإجابات وفي هوية من يسأل، ومن هنا هي تلج التساؤل الذي يحرك كل أسئلة المعرفة، إلا أنّه من طراز مغاير لها.

أسئلتنا المعتادة،ـ «أين أنا؟»، «كم الساعة؟» ـ، هي العوز والغياب المؤقت لواقعة أو لملفوظة إيجابية، إنّها ثقوب في نسيج الأشياء أو الدلالات، نسيج نحن واثقون أنّه متصل بما أنّه ثمّة زمان ومكان، وأنّ الأمر لا يتعلق إلا بمعرفة النقطة التي نحن موجودون فيها من هذا المكان ومن هذا الزمان. للوهلة الأولى، تعمم الفلسفة هذا الجنس من الأسئلة وحسب. وحينما تسأل عما إذا كان المكان والزمان والحركة والعالم موجودين، فإنّ مجال السؤال أرحب، إلا أنّ السؤال ما يزال كما السؤال الطبيعي، نصف سؤال متضمَّن في إيمان أساسي: ثمّة شيء ما ويتعلق الأمر فحسب بمعرفة ما إذا كان

هذا المكان وهذا الزمان وهذه الحركة وهذا العالم هي فعلاً ما نعتقد أنّا نراه أو نحسه. إنّ تحطيم المعتقدات، والقتل الرمزي للآخرين، [143] وللعالم، وقطع الرؤية عن المرئي والفكر عن الكينونة، لا تُموقعنا في السلبي مثلما تزعم؛ فحينما نزيح كل ذلك، نقيم في ما تبقى، في الإحساسات والآراء؛ وما تبقى ليس **لاشيئاً** ولا هو من طراز مغاير للذي حذفناه: إنّه مِزَقٌ مشوهة من **الواقع الغالب** المبهم الذي كان الشك مورس ضده، وهي مِزَق تبتعث مجدداً ذلك الواقع تحت أسماء أخرى،ـ المظهر والحلم والنفس والتصور. وإنّه باسم ولصالح ضروب الواقع الغائمة هذه، وُضع الواقع المكين موضع شك، فنحن لا نخرج من الأيّما شيء، والشك كتحطيم لليقينيات ليس شكاً. ولا يتغير في الأمر شيء حينما يصبح الشك منهجياً، وحينما يكف عن أن يكون تمييعاً لليقينيات ليكون انسحاباً اختيارياً ورفضاً للتكتل معها. هذه المرة لم نعد نتازع في أنّه ثمّة بداهات، وأنّ هذه البداهات هي الآن مكينة؛ وأنّه إذا ما علقناها، فما ذلك إلا لهذا الدافع الوحيد، وهو أنّها بداهاتنا، وهي مأخوذة من تيار حياتنا، وأنّه للاحتفاظ بها مطولاً سيتوجّب علينا أن نثق بالآلة الزمنية الغامضة لمعملنا الداخلي الذي قد لا يعطينا غير أوهام نسيقة. هذه الطبيعة الخداعة، وهذا الأيّما شيء الأكمد الذي سيسجننا داخل وضوحاتنا ليس هو غير شبح تصلّبنا، إنّه احتمال ما. وإذا كان هذا الممكن كافياً لإيقاف بداهاتنا عند حدها، فلأنّنا نقيم له وزناً باتخاذنا قرار ألاّ نفترض أي شيء مسبقاً بشكل ضمنيّ، فأن نتصنع باسمه إلغاء الأنوار التي لن نقدر على إلغائها واقعياً، وأن نعتبره خاطئاً ما ليس إلا مشروطاً، وأن نجعل من انزياح محتمل بين البديهي والحقيقي مسافة لانهائية، ومن شك تأمليّ معادلاً للإدانة، فذلك لأنّنا ككائنات منفعلة، نشعر بذواتنا مأسورين في كتلة كينونة تفلت منا أو حتى محرّكين من طرف فاعل ماكر، ولأنّنا نواجه تلك العداوة بأمنية الحصول على بداهة مطلقة [144]

ومتحررة من كل وقائعية. وهكذا، فإنّ الشك المنهجي، ذاك الذي يساق في المنطقة الإرادية من ذواتنا، يتخذ له الكينونة مرجعاً بما أنّه يقاوم بداهة واقعةٍ، ويكبت حقيقة لا إرادية يعترف [مع ذلك] أنّها كائنة هنا سلفاً، وهي التي تُلهم المشروع ذاته، مشروع بداهة تكون مطلقة. فإذا ظل الشك شكاً، فلعلّ ذلك لا يكون إلا بإحيائه التباسات الريبية، وبعدم التنويه بما يدين به للكينونة أو بإثارة زيف الكينونة ذاتها من حيث هي مخادع كبير، كينونة سرعان ما تتخفّى وتدفع أمامها شاشة فكرنا، وشاشة بداهاته، لكأنّ ذلك الكائن المراوغ لم يكن شيئاً، فالتساؤل الفلسفي لن يذهب إذاً إلى أقصى مداه إذا ما اقتصر على تعميم الشك وعلى السؤال المشترك للـ **ما هو**، وعلى سحب هذا التعميم وهذا السؤال على العالم أو على الكينونة، وإذا ما عرّف ذاته على أنّه شك وعدم معرفة أو عدم اعتقاد. إنّ الأمر ليس بمثل هذه البساطة، فبامتداده إلى كل شيء يتغير معنى السؤال المشترك. ولكي تعزّ بنفسها عن كلّ كائن، تصطفي الفلسفة بعض الكائنات، «الإحساسات» و«التصور» و«الفكر» و«الوعي»، أو حتى كائناً مخادعاً. وفعلاً، لأجل تحقيق أمنيتها بالجذرية، كان سيتوجّب عليها أن تتخذ لها مبحثاً هذه الرابطة السُّرية التي تصلها دائماً بالكينونة، بذلك الأفق المكين الذي ستنخدع به من الآن فصاعداً، وبتلك الدربة المسبقة التي تحاول عبثاً الرجوع عليها، وأن لا تنفي وأن لا تشك حتى، بل أن تتراجع إلى الوراء فحسب لترى العالم والكينونة، أو لتضعهما كذلك بين هلالين مزدوجين مثلما نفعل بأقوال الغير، لتتركهما يتكلمان وتكون هي في الإصغاء...

حينئذ، إذا لم يعد بوسع السؤال أن يكون سؤال الـ **ما هو** (An sit) ويصبح سؤال الـ **لمَ هو** (Quid sit)، فإنّه لن يتبقى غير البحث

عما هو العالم والحقيقة والكينونة في تخوم التواطؤ الذي لنا معها، ففي نفس الوقت الذي نتخلى فيه عن الشك، نتخلى عن تأكيد خارج مطلق وعالم أو كينونة تكون جميعها فرداً غليظاً، ونستدير جهة هذه الكينونة التي تبطّن أفكارنا على طول مداها بما أنّها أفكار شيء ما، [145] وبما أنّها هي ذاتها ليست **لاشيئاً**، وتكون الكينونة إذاً معنى ومعنى المعنى. ليس هو فحسب هذا المعنى الذي يتعلق بالكلمات وينتمي إلى مجال الملفوظات والاستعمالات السارية، ولجهة مقيَّدة من العالم ولجنس معين من الكينونة، ـ ولكنّه معنى كليّ يكون قادراً على دعم اللغة والعمليات المنطقية بقدر دعمه لانبساط العالم. سيكون هذا الذي **من دونه** لن يكون ثمّة لا عالم ولا لغة ولا أيّ شيء كان، سيكون الماهية. وعندما يؤوب من العالم إلى ما يجعله عالماً، ومن الكائنات إلى ما يجعلها تكون، فإنّ البصر المجرد الذي لا يضمر أيّ شيء والذي ليس له من خلفه كما لعيوننا ظلمات جسد وماض، لن يكون بمقدوره إلا الانطباق على شيء ما يكون قدّامه دون قيد أو شرط: الانطباق على ما يجعل العالم عالماً وعلى نحوٍ لازب للكينونة، وعلى نويّاتِ معنى لا تنفرط وعلى شبكات خواصّ لا تنفصل. إنّ الماهيات هي هذا المعنى الداخلي وهذه الحتميات المبدئية مهما كان من أمر الوقائع حيث تتمازج وتختلط (ومع ذلك دون أن تتوقف استتباعاتها عن إظهار جدارتها فيها)، إنّ المعنى هو الكائن الوحيد المشروع أو الصدوق الذي له مطمحٌ وحقٌّ في أن يكون كذلك، والذي هو مؤكِّد لذاته لأنّه نسقُ كل ما هو ممكن في نظر متفرج محض، إنّه رسمُ أو تصويرُ ما هو في كل المستويات، **شيء ما**، ـ شيء ما بعامة، أو شيء ما ماديّ، أو شيء ما روحيّ، أو شيء ما حيّ.

بسؤال الـ **لِمَ** أفضل مما هو بالشك تنجح الفلسفة في التخلص من كل الكائنات، لأنّها تحولها إلى معانيها، ـ وتلك طريقة هي

مسبقاً طريقة العلم الذي ليجيب على أسئلة الحياة التي ليست غير تردد بين النعم واللا، يضع المقولات المقبولات موضع نظر، يبتدع أجناساً جديدة للكينونة وسماء جديدة للماهيات. إلا أنّه لا يُتمّ هذا العمل: فهو لا يفصل ماهياته هذه بالتمام عن العالم، بل هو يحتفظ [146] بها تحت سلطة الوقائع التي قد تتطلب غداً تدبّراً مغايراً، فغاليليه لا يقدم غير خطاطة أولية للشيء المادي، والفيزياء الكلاسيكية كلها تحيا على ماهية الفوزيس التي لعلّها ليست هي الماهية الحق: فهل يتعين علينا الاحتفاظ بمبادئ الفيزياء الكلاسيكية، وبواسطة فرضية إضافية ما، نعود بالميكانيكا التموجية إلى هذه الفيزياء كيفما كان الأمر؟ أو على العكس من ذلك نحن بصدد ماهية جديدة للعالم المادي؟ هل يتوجب علينا الاحتفاظ بالماهية الماركسية للتاريخ، والتعاطي مع الوقائع التي يبدو أنّها تضعها موضع نظر على أنّها تنويعات أمبيريقية ومشوشة، أو على العكس من ذلك، نحن أمام منعرج حيث تتبدى من **تحت** الماهية الماركسية للتاريخ ماهية أكثر أصالة وأكثر امتلاء؟ ويظل السؤال متقلقلاً في المعرفة العلمية لأنّه فيه تتخطى حقائق الواقع وحقائق العقل بعضها بعضاً، ولأنّ اقتطاع الوقائع كما بناء الماهيات تقوده فيه مفترضات علينا مساءلتها إذا ما كان علينا أن نعرف تماماً ما يريد أن يقوله العلم. وستكون الفلسفة هي هذه القراءة ذاتها، قراءة المعنى وقد وصلت إلى تمامها. إنّ الفلسفة علم صحيح، ووحدها العلم الصحيح لأنّها وحدها تذهب إلى منتهى الجهد لتعرف **ما** الطبيعة والتاريخ والعالم والكينونة عندما يكون لنا معها جميعها اتصال، ليس هو فحسب الاتصال الجزئي والمجرد الذي هو اتصال التجربة والحسبان الفيزيائييْن، أو اتصال التحليل التاريخي، وإنّما هو الاتصال الجامع لذاك الذي وهو يحيا في العالم وفي الكينونة يريد أن يرى حياته بالتمام، وبخاصة حياته المعرفية، والذي وهو يسكن العالم، يعمل على التفكير بذاته في

العالم والتفكير بالعالم في ذاته، ويفصل بين الماهيات المختلطة لتلك الأشياء جميعاً وفي النهاية يكوّن الدلالة «كينونة»(*).

|147| عندما تجد الفلسفة تحت الشك «معرفة» مسبقة حول الأشياء والعالم كوقائع وكوقائع مريبة، وتجد أفقاً يشمل ضروب نفينا كما إثباتاتنا، وعندما تتوغل في هذا الأفق، فمن الأكيد أنّه عليها أن تعرّف من جديد هذا الشيء ما الجديد. أتعرّفه جيداً أو كفاية بقولها إنّه **الماهية**؟ وهل سؤال الماهية هو السؤال النهائيّ؟ ومع الماهية والمتفرج المحض الذي يراها، هل نحن عند المصدر حقاً؟ الماهية تابعة ولا ريب. وجرْد ضرورات الماهية يتم دائماً تحت طائلةِ مفترَضٍ (ذات المفترَض الذي غالباً ما يعود عند كانط): إذا كان على هذا العالم أن يوجد بالنسبة إلينا أو إذا كان لا بدّ من وجود عالم،أو إذا كان لا بدّ من وجود شيء ما، فعليها جميعها إذاً أن تلتزم بهذا القانون وبذاك من قوانين البنية. لكن من أين لنا الفرضية ومن أين لنا معرفة أنّه ثمّة شيء ما وثمّة عالم؟ مثل هذه المعرفة قائمة تحت الماهية، إنّها التجربة التي تشكل الماهيةُ جزءاً منها ولا تحيط بها. إنّ كيان الماهية ليس هو الأول وهو لا يستند إلى ذاته، وليس هو من بمقدوره أن يعلّمنا ما هي الكينونة، والماهية ليست هي **الـ** جواب على السؤال الفلسفيّ، والسؤال الفلسفيّ لا يضعه فينا متفرج محض: إنّه أولاً معرفة كيفَ، وعلى أيّ أساس يقوم المتفرج المحض ومن أي نبع أعمق يستقي هو ذاته. دون حتميات الماهية والارتباطات التي لا تنفصم والاستتباعات التي لا تقاوَم والبُنَى المتينة والثابتة، لن يكون ثمّة عالم ولا شيء ما بعامة ولا كينونة. لكن

(*) في الهامش: الكائن حقاً: ما ليس **لاشيئاً** هو شيء ما؛ هذا الشيء ما ليس صلباً كالماسة وليس غير مشروط، إنه **تجربة**.

سلطة ماهيات العالم والشيء والكينونة، وقدرتها الإثباتية ونبل مبادئها ليست من المسلمات، فليس من حقنا أن نقول عن الماهيات التي نعثر عليها إنّها تقدم المعنى البدئيّ للكينونة، وإنّها هي الممكن في ذاته، كل الممكن، وأن نعتبره محالاً كل ما لا يخضع لقوانينها، كما وليس لنا الحق في التعاطي مع الكينونة والعالم على أنّهما نتيجتها: إنّ الماهيات بالنسبة إلى الكينونة وإلى العالم ليست غير الكيفية أو [148] الأسلوب، إنّها **كيفية كيان** (Sosein) وليست **الكينونة**، وإذا كنا على حق لنقول إنّ كل فكر كما فكْرنا أيضاً يحترمها، وإذا كان لها قيمة كلية، فمن حيث إنّ فكراً آخر قائماً على مبادئ أخرى، سيتوجّب عليه حتى نعترف به أن يدخل في تواصل معنا، وأن يرتضي شروط تواصلنا وتجربتنا، وأن يحتل موقعاً في عالمنا، وفي نهاية المطاف، أن يَفتح كلُّ المفكرين وكل الماهيات الممكنة على تجربة واحدة وعلى نفس العالم. دون شك، لكي نثبّت ونعلن هذه الخاتمة ذاتها فإنّنا نستخدم الماهيات، ووجوب هذه الخاتمة هي وجوب ماهية، إلا أنّها لا تتخطى حدود فكرٍ ولا تفرض ذاتها على كل فِكر، ولا تحيا حتى في حدسي للحظة، ولا قيمة لها عندي كحقيقة دائمة إلا لأنّ تجربتي ترتبط بذاتها، وترتبط بتجارب الآخرين بانفتاحها على عالم واحد وبانخراطها في كينونة واحدة. وإذاً للتجربة تنتمي القدرة الأنطولوجية القصوى، أمّا الماهيات وحتميات الماهية والإمكان الداخلي أو المنطقي، مهما كانت متينة ولا مراء فيها تحت بصر الفكر، فإنّها لا تحوز في النهاية قوتها وبيانها إلا لأنّ كل أفكاري وأفكار الآخرين تتلبّس نسيج كينونة واحدة، فالمتفرج المحض فيّ والذي يرفع كل شيء إلى الماهية والذي ينتج أفكاره، ليس متأكداً وإياها من ملامسة الكينونة إلا لأنّه ينبعث في تجربة راهنة محاطة بتجارب راهنة، بالعالم الراهن وبالكينونة الراهنة التي هي أرومة الكينونة الحَمْلية. بمقدور إمكانات الماهية أن تحيط جيداً بـ **الوقائع**

وأن تهيمن عليها، إلا أنّها مشتقة هي ذاتها من إمكان آخر وأكثر جوهرية: هو الذي يعرك تجربتي ويفتحها على العالم وعلى الكينونة، والأكيد أنّه لا يجدهما أمامه كـ **واقعتين**، بل هو ينشّط وينظّم **وقائعيتهما**، فعندما تتوقف الفلسفة عن أن تكون شكاً لتصبح [149] تعرية وبلورة، وبما أنّها انفكت عن الوقائع والكائنات، فإنّ المجال الذي تفتحه لذاتها إنّما هو جدٌّ مقدودٌ من دلالات أو ماهيات، إلا أنّها دلالات أو ماهيات لا تكفي نفسها بنفسها بل هي تعود بجلاء إلى أفعال مِمْثلتنا، وتُستقطَع بواسطتها على أساس من كينونة خام حيث يتعلق الأمر بالعثور مجدداً في الحالة البرّية على المتكفلين بماهياتنا ودلالاتنا.

عندما أتساءل عما هو الشيء ما أو العالم أو الشيء الماديّ، فإنّني لم أكن أصبحت بعدُ المتفرج المحض الذي سأصيره بواسطة فعل المِمْثلة؛ فأنا مجال تجارب حيث ترتسم فحسب عائلة الأشياء المادية وغيرها من العوائل، ويرتسم العالم بوصفه أسلوبها المشترك؛ وترتسم عائلة المأثورات وعالم الكلام بوصفه أسلوبها المشترك، وأخيراً يرتسم الأسلوب المجرد والناحل للشيء ما بعامة، فللمرور من هنا إلى الماهيات عليّ أن أتدخل بفاعلية وأن أغيّر الأشياء والمجال، وما ذلك بفعل معالجة ما وإنّما دون المساس بها، مفترضاً أنّ هذه العلاقة أو هذه البنية قد تغيرت أو واضعاً إياها خارج المدار، ملاحظاً ما ينتج عن ذلك بالنسبة إلى الآخرين بشكل يُمكّنني من تمييز تلك التي من بينها هي قابلة للانفصال عن الشيء، وتلك التي على العكس من ذلك لا يمكننا حذفها أو تغييرها دون أن يكفّ الشيء عن أن يكون هو ذاته. الماهية تطلع من هذا الاختبار، ـ وبالتالي هي ليست كائناً إيجابياً. إنّها ثابت. وتدقيقا: ما قد يبدّل تغيّرُه أو غيابُه الشيء أو قد يقوّضه؛ وصلابة وماهوية الماهية إنّما

تقاس تدقيقاً بقدرتنا على تغيير الشيء. إنّ ماهية محضاً لم تكن أعْدَتْها ولم تكن خالطتها الوقائع قَطّ، لا يمكن أن تنتج إلا عن محاولة تنويع شامل. إنّها ستتطلب متفرجاً هو ذاته لا أسرار له، ولا كُمون فيه لو لم يتوجّبْ علينا أن نكون متيقنين من أنّه لا شيء قد تسرب إليها خلسة. ولكي نردّ حقاً تجربةً ما إلى ماهيتها، قد يجب علينا أن نتخذ منها مسافة تضعها بتمامها تحت نظرنا مع كل [150] مضمَرات الحس أو الفكر التي تعتمل فيها، وأن نجعلها تعبُر تامة كما نعبُر نحن ذواتنا تامّين جهة شفوفية المتخيَّل، وأن نفكر بها دون الاستناد إلى أي أرومة، وباختصار، أن نتراجع إلى غَيابَة العدم. حينها فقط سيكون من المتاح لنا معرفة أيّ اللحظات هي التي تشكّل إيجابياً كيان هذه التجربة. ولكن، أستظل تلك التجربة تجربة ما دمت سأحلّق فوقها؟ ولو حاولت أن أحفظ لها ما يشبه التحاماً بالفكر فهل ماهية حقاً هي التي سأرى؟ كل ممْثلة لأنّها ممْثلة إنّما تتم في فضاء وجود وتحت ضمانة ديمومتي، التي عليها العودة إلى ذاتها لتجد فيها نفس الفكرة التي كنت أفكر بها منذ حين، وتنتقل إلى الآخرين لتلتقي بها فيهم كذلك من جديد. كل أمْثلة إنّما تحملها هذه الشجرة التي هي شجرة ديمومتي والديمومات، ذلك النسغ المجهول [لتلك الشجرة] يغذي شفافية الفكرة؛ فوراء الفكرة ثمّة وحدةُ وتآنِي كل الديمومات الواقعية والممكنة، والالتحام التام لكينونة واحدة. تحت صلابة الماهية والفكرة ثمّة نسيج التجربة، وهذا اللحم الذي هو لحم الزمن، ولذلك لست متيقناً من أنّني نفذت حتى النواة الصلبة للكينونة: فقدرتي التي لا مراء فيها على استخدام مجال وعلى استخراج الممكن من الواقع، لا تمتد حدّ الهيمنة على كل استتباعات المشهد وحدّ جعلها من الواقع مجرد تنويعة للممكن؛ على العكس من ذلك، العوالم والكائنات الممكنة هي التنويعات، وكأنّها نُسَخ العالم والكينونة الراهنيْن، فعندي ما يكفي من المجال لأعوّض

لحظات من تجربتي بلحظات أخرى، ولألاحظ أنّ ذلك لا يلغي تجربتي، وبالتالي لأحدد ما هو غير أساسيّ. لكن الذي يتبقى من بعد هذه الاطّراحات أينتمي حتماً للكينونة المعنية؟ قد يتوجّب عليّ لأؤكد ذلك أن أحلّق فوق مجالي، وأن أعلّق أو على الأقل أن أعيد تفعيل كل الأفكار المترسبة التي تحيط به، بدءاً بزمني وجسدي، ـ [151] وذلك ليس مستحيلاً عليّ فعلياً فحسب، ولكنّه سيحرمني تحديداً من كثافة هذا الالتحام الذي للعالم وللكينونة، والذي من دونه تكون الماهية جنوناً ذاتياً وعجرفة. ثمّة إذاً بالنسبة إليّ ما هو غير أساسي، وثمّة منطقة وتجويف حيث يتجمع ما ليس غير أساسي وما ليس مستحيلاً، فليس ثمّة رؤية إيجابية تقدم لي نهائياً ماهوية الماهية.

أسنقول إذاً إنّنا **نخطىء** الماهية وإنّنا لا نملكها إلا من جهة المبدأ، وإنّها على حافة أمثَلة غير مكتملة أبداً؟ هذا الفكر المزدوج الذي يقابل بين المبدأ والواقعة لا ينقذ تحت اسم «المبدأ» غير ابتسارٍ ما للماهية، ولحظة الحسم في ما إذا كان هذا المبدأ مشروعاً، ولأجل إنقاذ الابتسار يحبسنا هذا الفكر في النسبوية، في حين أنّه على العكس من ذلك لعلنا سنحصل بالتخلي عن الماهية اللازمنية واللامتأيّنة على فكر حقيقي للماهية. ولأجل أنّنا بدأنا بنقيض دعوى الواقعة والماهية، وبما هو مُفردَ في نقطة من المكان والزمان وبما هو كائن أبداً ولا هو في أي مكان، كان أفضى بنا ذلك في النهاية إلى التعاطي مع الماهية بوصفها فكرة ـ حداً، أي بجعلها منيعة. إذ ذلك هو ما كان أجبرنا على البحث عن كيان الماهية على أنّها إيجابية ثانية في ما وراء نظام «الوقائع»؛ وعلى الحلم بتنويعة للشيء تلغي منه كل ما ليس أصلياً إياه، وتجعله يظهر تامّ العراء بينما هو مكسوّ دوماً، وعلى الحلم باستحالة عرك التجربة للتجربة عركاً، كان سيخلّص الشيء من وقائعيته تخليصه له من دنس. لعله على

العكس من ذلك، لو نحن أعدنا النظر في نقيض دعوى الواقعة والماهية، لتمكنا من إعادة تعريفها بكيفية تمكننا من الوصول إليها لأنّها لن تكون في ما وراء، وإنّما في صلب هذا الالتفاف الذي للتجربة على التجربة والذي كان منذ حين يشكل صعوبة.

إنّ انفراق الماهية والواقعة لا يفرض ذاته إلا على فكر ينظر إلى الكينونة من موضع آخر وتقريباً في صيغةِ مواجَهة. لو كنت **متأملَ عالم** فإنّ نظرتي المتنفذة تجد الأشياء كلاً منها في زمنه وفي موضعه [152] بوصفها أفراداً مطلقة في محل أينيّ وزمنيّ وحيد. وبما أنّ الأشياء تشارك من موضعها في نفس الدلالات، فإنّ ذلك يقودنا إلى إدراك بُعدٍ آخر عرضانيّ لتلك الكثرة السطحية، هو نسق دلالات دون موقعية ودون زمنية. ومن بعد ذلك وبما أنّه يجب أن نعيد رتق النظامَيْن ونفهم كيف يترابطان عبْرنا، نصل إلى الإشكال المعقد، إشكال حدْس الماهيات. لكن هل أنا **متأمل عالم**؟ بأكثر دقة: هل أنا كذلك بشكل نهائي؟ هل أنا بدئيّاً قدرة على التأمل، ونظر محض يثبّت الأشياء في مواضعها الزمنية والمكانية ويثبّت الماهيات في سماء لا مرئية، أي إنّني شعاع المعرفة ذاك الذي يجب أن ينبثق من لا مكان؟ إلا أنّني وأنا أستقر في هذه النقطة الصفر من الكينونة، فإنّني أعرف جيداً أنّ لها مع الأينية والزمنية رباطاً خفياً: غداً وبعد قليل، سيصادف هذا النظر من علٍ مع كل ما يشمله، تاريخاً معيناً من الروزنامة وسأعيّن له نقطة ظهور على الأرض وفي حياتي. يجب أن نؤمن أنّ الزمن قد واصل سريانه من أسفل، وأنّ الأرض قد واصلت وجودها. وبما أنّني قد انتقلت مع ذلك إلى الجهة الأخرى، فعوض أن أقول إنّني في الزمان وفي المكان، أو إنّني لست في أي موقع، لِمَ لا أقول بالأحرى أنّني في كل مكان دائماً، مع أنّني في هذه اللحظة وفي هذا الموقع؟

ذلك أنّ الحاضر المرئي ليس **في** الزمان والمكان، ولا هو كذلك بطبيعة الحال **خارجهما**: فلا شيء قبله ولا شيء بعده ولا شيء من حوله يمكنه أن ينافس مرئيته. ومع ذلك فإنّه ليس وحده وليس هو كل شيء. بالضبط: إنّه يسدّ رؤيتي، أي إنّ الزمان والمكان يمتدان في نفس الوقت إلى ما بعده وأنّهما من **ورائه** عمقيّاً وخفية. وهكذا لا يستطيع المرئي أن يملأني ويستغرقني إلا لأنّني أنا الذي أراه، لا أراه من قاع العدم وإنّما من وسطه هو ذاته، فأنا الرائي إنّني مرئيّ كذلك. إنّ ما يكوّن الوزن والسماكة واللحم لكل [153] لون وكل صوت وكل نسيج مَلمسيّ وللحاضر وللعالم، هو أنّ من يتمكن منها يشعر بذاته منبثقاً منها بضرب من الالتفاف، أو من التضاعف المتجانس معها غاية التجانس، وأنّه هو الحسيّ ذاته مقبلاً على ذاته، وبالمقابل كأنّ الحسي في نظره هو صِنْوُه أو امتداد لحمه. مكان وزمان الأشياء هما أبضاعه هو ذاته وأبضاع تمكينه وتزمينه، إنّه لم يعد كثرة من الأفراد الموزعين تزامنياً وتعاقبياً وإنّما هو تضريس للمتواقت وللمتعاقب، إنّه لبابٌ مكانيّ وزمنيّ حيث يتكوّن الأفراد تَخلّقا، فالأشياء هنا وهناك والآن لم تعد إذاً كائنة في ذاتها، في محلها وفي زمنها، إنّها لا توجد إلا في طرف هذه الأشعة التي هي أشعة المكانية والزمنية المبثوثة في خفايا لحمي، وصلابتها ليست صلابة موضوع محض يحلّق فوقه الفكر، إنّما أنا الذي أختبرها من داخلي من حيث أنّني كائن بينها وهي تتواصل من خلالي أنا كشيء حاسّ. وكما الذكرى ـ الشاشة لدى المحللين النفسانيين، فإنّ الحاضر والمرئي لا يهمّني كثيراً ولا حظوة مطلقة له عندي إلا بسبب ذلك المضمون الهائل الكامن الذي هو مضمون الماضي والمستقبل، والذي هو فضلاً عن ذلك يبديه أو يخفيه. لا حاجة إذاً لأن نضيف لكثرة الذرات المكانية ـ الزمانية بعداً عرضانياً للماهيات: فما هو كائن هو معمار كامل و«تنضيد» تام للظواهر وسلسلة كاملة من

«مستويات الكيان»[1] التي تتخلق بالتفاف المرئي والكلي على مرئيّ معيّن حيث يتضاعف ويرتسم. الواقعة والماهية لم يعد بالإمكان الفصل بينهما، وما ذلك لأنّهما بامتزاجهما في تجربتنا يكونان منيعين في خلوصهما ويستمران كفكرتين ـ حدّين في ما وراء تجربتنا، وإنّما لأنّ الكينونة لم تعد **قدّامي** بل تحيط بي، وبمعنى ما تخترقني، ولأنّ رؤيتي للكينونة لا تتكوّن في موضع آخر، وإنّما من صلب الكينونة، والوقائع التي يُفترض أنّها وقائع والأفراد المكانيون ـ الزمنيون رُكّبت دفعة واحدة على المحاور والمدارات والأبعاد وعمومية جسدي، وبالتالي على الأفكار التي تغشي مسبقاً مفاصله، فلا وجود لموضع [154] من المكان والزمان لا يرتبط بغيره من المواضع، ولا يكون تنويعة لغيره منها كما هي تنويعة له؛ ولا وجود لفرد لا يكون ممثلاً لنوع أو لعائلة من الكائنات، ولا يكون له أسلوب أو يكون هو أسلوباً وكيفية معينة في تدبير ميدان المكان والزمان الذي له عليه اقتدار، وفي قوله ومَفصَلته، وفي أن يُشعّ هو حول مركز افتراضيّ بالتمام، وباختصار، أن يكون صيغة كيان معينة، بالمعنى المتعدّي، **ماهيّة ما [تؤيّسُ]** بالمعنى الذي يُستعمل فيه اللفظ كفعل مثلما يقول هيدغر[2].

بإيجاز، لا ماهية ولا فكرة إلا وهي متعلقة بميدان تاريخيّ

---

(1) Jean Wahl, «Sein, wahreit, welt, par E. Fink,» *Revue de métaphysique et de morale*, no. 2 (1960).

(2) المعهد الثانويّ بالنسبة إلينا نحن الذين نعود إليه بعد ثلاثين عاماً كما بالنسبة إلى الذين يقيمون فيه اليوم، ليس هو موضوع يكون من المفيد أو من الممكن توصيفه بخصائصه بقدر ما هو رائحة معينة ونسيج وجدانيّ معيّن له نفوذ على جوار معين للمكان، فذلك المُخمَل وذلك الحرير هما بين أناملي كيفية معينة لمقاومتهما وللاستسلام لهما، إنهما قدرة خشنة، ملساء ولها صرير، إنهما يجاوبان لحمي من موقع مجهول، ويتلاءمان مع حركته التي هي حركة لحم عاضلٍ أو يختبرانه في عطالته. انظر: Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Niemeyer, 1953), p. 26.

وجغرافيّ، وما ذلك لأنّها **محبوسة** فيه ولا يمكن للآخرين أن يطالوها، وإنّما لأنّ مكان أو زمان الثقافة مثلهما مثل مكان وزمان الطبيعة، لا يمكن التحليق فوقهما، ولأنّ التواصل بين ثقافة قائمة وأخرى يتمّ عبر المنطقة البرية التي هي مهد الثقافات جميعها، فأين الماهية في كل ذلك؟ وأين الوجود؟ أين **أسلوب الكيان** وأين **الكينونة**؟ لا وجود أمامنا البتة لأفراد خُلّص ولا لأكوام ثلجية لكائنات صلدة، ولا لماهيات لا موقع ولا تاريخ لها، وما ذلك لأنّها [155] توجد في محل آخر ليس في متناولنا وإنّما لأنّنا تجارب، أي أفكار تستشعر خلفها ثقل المكان والزمان والكينونة حتى وهي تفكر بها جميعاً، فهي إذاً لا تحتفظ تحت بصرها بمكان وبزمان تسلسليّ ولا بالفكرة الخالصة للسلسلات، وإنّما لها من حولها زمانٌ ومكانٌ التنضيد والتكاثر والتخطي والقرب، ترسيخ دائم ومخاض دائم، تولّد وعمومية، ماهية خام ووجود خام، هي أرحامُ وعُقدُ نفس الاختلاج الأنطولوجيّ.

ولو كنا تساءلنا عمّا تكونه تلك البيئة المبهمة حيث نوجد، وقد تخلينا عن التمييز بين الواقعة والماهية، لكان علينا أن نجيب إنّها البيئة ذاتها التي هي بيئة حياتنا وبيئة حياتنا المعرفية. وسيكون حان الوقت للتخلي عن أساطير الاستقرائية، و**تملّي الماهيات** التي تُورَّث بنخوة من جيل إلى جيل. مع أنّه من الواضح أنّ هوسرل ذاته لم يتحصل قَطّ على **شهادة واحدة على الماهية** إلا وتعهَّدَها بالنظر والعَرْك، وما ذلك لكي يكذبها وإنّما ليجعلها تقول ما لم تقله بالتمام في أول أمرها، بحيث إنّه سيكون من السذاجة البحث عن الصلابة في سماء أفكار أو في **قاع** معنى: إنّها ليست فوق المظاهر ولا تحتها، وإنّما هي في مفصلها، إنّها الرباط الذي يشدّ سرياً تجربة إلى تنويعاتها. ومن الواضح كذلك أنّ السريان الآنيّ المحض هو أسطورة.

لنستثن ميدان الفيزياء ولننتظر حتى نبيّن لاحقاً أنّ التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية لا ينتهي، أو هو بالأحرى شأنه شأن كل تحليل نفسي ليس مرصوداً لإلغاء الماضي والاستيهامات، وإنّما لتحويلها من قوى موت إلى إنتاجية شعرية، وحتى نبيّن أنّ فكرة المعرفة ذاتها وفكرة الألغوريتم بوصفه كياناً آلياً روحياً، وفي النهاية فكرة موضوع يشكّل ويعرِف ذاته، إنّما هي مستندة ـ حالها حال غيرها وأكثر من [156] غيرها ـ إلى أحلام يقظتنا. لنترك ذلك الآن. على أي حال، مُذ يتعلق الأمر بالحي وبالجسد، ومن باب أوْلى بالإنسان، فإنّه من الواضح تماماً أنّ أي بحث خصب لن يكون تداعياً محضاً أو محض إحصاء للثوابت في ذاتها، وأنّ علم النفس والإثنولوجيا وعلم الاجتماع لم تعلّمنا شيئاً إلا بوضعها التجربة المرَضية أو القديمة أو مجرد خبرة أخرى، في اتصال بتجربتنا وبإضاءة إحداهما بالأخرى وبنقد الواحدة بالأخرى وبتنظيم **تداخلهما**، وأخيراً باستخدام التنويع الإيدوسيّ الذي لا مأخذ فيه على هوسرل، إلا كونه أسنده إلى مخيّلة وإلى رؤية الفيلسوف المنعزلتين، في حين أنّه هو الدعامة والموقع نفسه لذلك **الرأي المشترك** الذي نسميه العلم. وفي هذه السبيل على الأقل، من المؤكد أنّنا نطال الموضوعية، ليس بالتوغل في الْفي ذاته، وإنّما بكشف وبتصويب المعطى الخارجي والقرِين الداخلي اللذيْن نحتفظ بهما منه، وأن نصوّب الواحد منهما بالآخر من حيث إنّنا حاسّون ـ محسوسون، نماذج مثالية وتنويعات للإنسانية وللحياة، بمعنى من حيث إنّنا داخل الحياة وداخل الكائن الإنساني وداخل الكينونة، تماماً كما هي داخلنا، وأنّنا نعيش ونعرف، ليس في منتصف الطريق بين الوقائع الكمداء والأفكار الشفافة، وإنّما في نقطة التقاطع والتشابك حيث تَرسُمُ عوائل الأحداث عموميتها وتواشجَها، وتجتمع حول أبعادِ ومكانِ وجودنا الخاص. إنّ بيئة الوجود والماهية الخامَين هذه ليست ملغزة: فنحن لا نخرج منها وليس لنا غيرها. الوقائع

والماهيات تجريدات: وما هو كائن هو عوالم وعالم وكينونة، ليس مجموعة وقائع أو نسقَ أفكار وإنّما امتناع اللامعنى أو الخواء الأنطولوجي، مثلما المكان والزمان ليسا جملة أفراد أينيين وزمنيين، وإنّما ثمّة وراء كل منهما حضور وكمون لكل الأمكنة والأزمنة [157] الأخرى، ومن وراء هذه أمكنة وأزمنة أخرى لا نعرف ما هي، ولكنّا نعرف على الأقل أنّه يمكن تحديدها مبدئياً. إنّ هذا العالم أو هذه الكينونة بما هو وقائعية ومثالية لا تنفصلان، والذي ليس هو واحد بمعنى الأفراد الذين يحتويهم ولا هو كذلك اثنان أو كثيرون بنفس المعنى، هو ليس شيئاً ملغزاً: ففيه، ومهما قلنا عنه، تقيم حياتنا وعلمنا وفلسفتنا(*).

سوف نبيّن تلاحم الزمان وتلاحم المكان وتلاحم المكان والزمان و«تآني» أجزائهما (تآنٍ حرفيّ في المكان وتآنٍ مجازيّ في الزمان) وانشباك المكان والزمان وتلاحم وجه جسدي وقَفاه، تلاحماً يجعل جسدي الذي هو مرئيّ ومحسوس بوصفه شيئاً، هو الذي يتخذ لنفسه هذا المنظر ويقيم مع ذاته هذه الصلة، حيث يتضاعف ويتوحد لدرجة أنّ الجسد الموضوعي والجسد الفنوميني يدوران أحدهما حول الآخر أو يفيضان أحدهما على الآخر. ويكفي أن نبيّن الآن أنّ الكينونة الوحيدة أو المدى الذي تنتمي إليه هذه اللحظات وهذه التلافيف وهذه الأبعاد، إنّما هو في ما وراء الماهية والوجود الكلاسيكيين وهو الذي يجعل علاقتهما قابلة للفهم.

بإزاء الماهية كما الواقعة ليس لنا إلا أن نتخذ لنا مكاناً في

(*) نجد هنا هذه الأسطر مدرجة في سياق النص ذاته: في عرْك التجربة للتجربة هذا والذي هو النسيج اللحمي للماهية، علينا أن نشير على وجه الخصوص إلى فعل الكلام (استئناف حول النقاش وإدراك الماهية كانزياح للكلمات).

الكينونة التي نعالجها عوض النظر إليها من الخارج، أو، **وهو نفس الأمر**، ليس لنا إلا أن نعيد تنزيلها في نسيج حياتنا، وأن نواكب من الداخل انفلاقها المماثل لانفلاق جسدي، انفلاقاً يفتحها على ذاتها ويفتحنا لها، وإذا تعلق الأمر بالماهية يكون الانفلاق هو انفلاق الكلام والتفكير. وكما أنّ جسدي الذي هو واحد من المرئيات يرى ذاته أيضاً، ومن هناك يكون نوراً طبيعياً يفتح داخله على المرئي لكي يصير هو مشهدي من داخل المرئي، محققاً بذلك كما يقال النقلة العجيبة التي هي نقلة الكينونة إلى «الوعي» أو كما نقول بالأحرى، [158] محققاً الفصل بين «الداخل» و«الخارج»، ـ كذلك الكلام، مدعوماً بالكثير من العلاقات المثالية للغة، والذي يَمْثل إذاً أمام العلم بما هو لغة متقوِّمة، منطقة معينة في عالم الدلالات، هو كذلك لسانُ أو مِرْنان كل المعاني الأخرى وبالتالي هو متماد إلى ما يمكن التفكير به. الكلام طرف تام في تشكيل المعاني شأنه شأن لحم المرئي، وهو مثله، علاقة مع الكينونة من خلال كائن، وهو كذلك مثله، نرجسيّ ومشبَّق ومحبوّ بسحر طبيعيّ يجتذب إلى شبكته الدلالات الأخرى، شأن ما يحسّ الجسدُ العالمَ وهو يحسّ نفسه. ثمّة ههنا في واقع الأمر، وأكثر من كونه توازياً أو مماثلة، ثمّة تآزر وانشباك: إذا كان الكلام الذي لا يمثّل إلا منطقة من الدلالات يمكنه أن يكون أيضاً ملجأَ العالم المعقول، فلأنّه ينشب في اللامرئي ويبسط في العمليات الدلالية انتماء الجسد للكينونة والملاءمة الجسدية لكل كائن، ملاءمة أثبتها لي المرئي نهائياً، وهي التي تحيل كلَّ بداهة فكرية فكرتَها إلى مدى أبعد، ففي فلسفة تراعي العالم الفاعل، العامل، الحاضر والمتلاحم والكائن على ما هو عليه، لا تمثّل الماهية البتة حجر عثرة: إنّ لها فيه موقعها كماهية فاعلة وعاملة. فلم يعد ثمّة ماهيات فوقنا بما هي موضوعات إيجابية معطاة لعين روحية وإنّما ثمّة ماهية تحتنا، عِرْق مشترك للدال والمدلول، التحام ومعكوسية من الواحد

إلى الآخر، شأن ما الأشياء المرئية هي الطيات الخفية للحمنا مع أنّ جسدنا هو أحد الأشياء المرئية، فكما العالم كائن خلف جسدي كذلك الماهية الفاعلة كائنة خلف الكلام الفاعل، الكلام الذي لا يملك الدلالة بقدر ما تملكه الدلالة، لا يتحدث **عنها** بل يتحدث**ها** أو يتحدث **وفقها** أو يتركها تتحدث وتحدّث ذاتها فيّ وتخرق حاضري.

[159] إذا كان ثمّة مثالية وفكر يكون له مستقبل فيّ، بل ويخرق حتى فضاء وعيي ويكون له مستقبل عند الآخرين، وفي نهاية الأمر عندما يصبح مكتوباً، يكون له مستقبل عند كل قارئ ممكن، فإنّه لا يمكن أن يكون غير هذا الفكر الذي لا يشفي غليلي ولا يشفي غليلهم، يشير إلى انعطاف عامّ لمشهدي ويفتحه على الكلي، وذلك فعلاً لأنّه **لا مفكر فيه**. إنّ الأفكار الموثوق بها شديداً لم تعد أفكاراً، وأنا لم أعد أفكر في شيء عندما أتحدث عنها، لكأنّه من الأساسي للماهية أن تؤجَّل وكأنّها لا تكون غير حريرة في نسيج الكلمات، فالنقاش ليس تبادلاً أو مماحكة بين الأفكار وكأنّ كل واحد يكوّن أفكاره ويعرضها على الآخرين وينظر في أفكارهم ويعود ليصححها وفقاً لأفكاره... شخص ما يتكلم وفي الحين لم يعد الآخرون كائنين إلا وهُم على بعض المسافات بالنسبة إلى كلامه، وهو ذاته يدقق انزياحه بالنسبة إلى تلك المسافات. بصوت مرتفع أو خفيض يتكلم كل شخص بتمامه مع «أفكاره» ولكن كذلك مع هواجسه ومع تاريخه السري الذي يعرّيه الآخرون فجأة، وهو يصوغ كل ذلك بوصفه أفكاراً. تصبح الحياة أفكاراً وتعود الأفكار إلى الحياة، وكل واحد تلفه الدوامة حيث لم يعهد إليها بدءاً إلا برِهان متزن، منقاداً لما قاله ولما وقعت إجابته به، منقاداً لفكرته التي لم يعد هو المفكر الوحيد بها. لم يعد أحد يفكر، الكل يتكلم والجميع يحيون ويومئون في الكينونة شأن ما أتحرك في مشهدي الطبيعي تقودني الفروق التي علي الالتزام بها أو تخفيضها إذا ما أردت البقاء هنا أو الذهاب هناك. سواء في

النقاش أو في الحوار الباطني، الماهية في الوضع الحي والنشيط هي دائماً نقطة استهراب معينة يشير إليها انتظام الكلمات، وهي «جانبها الآخر» الذي لا يطاله إلا من يقبل العيش أولاً ودائماً فيها.

كما العرق يسند الورقة من الداخل ومن عمق لحمها، كذلك هي الأفكار نسيج التجربة؛ إنّها أسلوبها الصامت بدءاً والمنطوق لاحقاً. وكما كل أسلوب تتكون الأفكار في سماكة الكينونة، وليس [160] ذلك من جهة الواقع وحسب وإنّما من جهة الحق، وهي لن تستطيع الانفكاك عن تلك السماكة لتنبسط تحت أبصارنا.

التساؤل الفلسفي ليس مجرد انتظار لدلالة قد تأتي لتترعه. «ما العالم؟» أو من الأفضل «ما الكينونة؟»، هذه الأسئلة لا تصبح أسئلة فلسفية إلا وهي تستهدف في نفس الآن، وبضرب من الحَوَل، وضعاً للأشياء، وتستهدف ذاتها كأسئلة، ـ وفي نفس الوقت الذي تستهدف فيه دلالة «الكينونة»، تستهدف كينونة الدلالة وموقع الدلالة في الكينونة. إنّ خاصية التساؤل الفلسفي هي أن ينقلب على ذاته، وأن يتساءل كذلك عمّا هو التساؤل وعمّا هي الإجابة. هذا السؤال ذو القوّة المضاعفة مُذ يوضع لن يكون بالإمكان محوه. لا شيء يمكن أن يكون من الآن فصاعداً وكأنّه لم يكن ثمّة سؤال أبداً، فنسيان السؤال والعودة إلى الإيجابي لن يكونا ممكنين إلا إذا كان التساؤل مجرد غياب للمعنى، وتنائياً في العدم الذي هو لاشيء. لكن الذي [161] يسأل ليس **لاشيئاً**، إنّه هو ـ وذلك شيء مغاير تماماً، كائن يتساءل؛ وما له من سلبيّ تحمله بنية تحتية للكينونة، وليس هو إذاً **لاشيئاً** يُلغى من الحساب. لقد كنا قلنا إنّ الشك هو وضعوية مستترة، وإنّه يجب تخطيه باتجاه الشيء ما الذي ينفيه والذي يثبته أيضاً. لكن بالمقابل، لو كنا نريد تخطيه باتجاه دائرة يقين مطلق هي التي كانت دائرة الدلالات أو الماهيات، فإنّ تلك الوضعوية المطلقة ستعني أنّ

من يسأل قد أبعد عن ذاته الكينونة والعالم إلى حد كبير، حتّى أنّه لم يعد لهما وجود، فكما سالبية الشك، تقول وضعوية الماهيات سراً عكس ما تقوله علناً. إنّ القرار المسبق بضرورة التوصل إلى كيان الماهية الصلب بإطلاق يخفي الزعم الكاذب بأنّه لا شيء، فلا سؤال يتجه نحو الكينونة: وحتى بكيانه كسؤال، فقد عاشرها مسبقاً، وإن عاد فهو يعود منها. وكما أنّه من المستبعد أن يكون السؤال قطعاً واقعياً مع الكينونة، وأن يكون عدما معيشا، فإنّه من المستبعد كذلك أن يكون قطعاً مثالياً وإطلالة خالصة بإطلاق على تجربة مختزَلة في دلالتها أو في ماهيتها. وكما أنّه من المستبعد أن يكون السؤال دون إجابة، وأن يكون فغَرة محضاً باتجاه كينونة متعالية، فإنّه من المستبعد كذلك أن تكون الإجابة محايِثة للسؤال، وأن لا تطرح الإنسانية من الأسئلة إلا ما تستطيع حله كما كان يقول ماركس. ووجهتا النظر هاتان مرفوضتان لنفس السبب المتمثل في أنّه في الفرضيتين لن يكون ثمّة سؤال في نهاية المطاف، وأنّه في وجهتيْ النظر هاتين يقع تجاهل وضعية انطلاقنا، إمّا لأنّنا انقطعنا عن الكينونة فلم يعد لدينا ما يكفي من إيجابيّ لنطرح سؤالاً، وإمّا لأنّنا واقعون مسبقاً في شَرَكها فنكون مسبقاً في ما وراء كل سؤال، فأسئلة الماهية التي نودّ اختزال الفلسفة فيها ليست بذاتها أكثر فلسفية من أسئلة الواقع، وهذه في الغالب ليست أقل فلسفية من تلك. إنّ مدى الفلسفة يتقاطع ومدى الماهية و[الواقعة][*]. أن نتساءل عن ماهية الزمان والمكان فذلك لا يعني أنّا نتفلسف ما لم نتساءل بعد ذلك عن علاقات الزمان ذاته والمكان ذاته بماهيتهما. وبمعنى ما فإنّ أسئلة الواقع تذهب إلى أبعد مما تصل إليه حقائق العقل. «من وقت إلى

(*) نعيد إدراج لفظة **واقعة** بين معقوفتين وهي التي شطبها الفيلسوف خطأ.

آخر يرفع رجل رأسه، يزفر، يصغي، يتأمل، يتعرف على موضعه: يفكر، يتنهد ويخرج ساعته من جيبه الملاصق لصدره، ينظر في الساعة. **أين أنا؟ وكم هي الساعة؟** ذلك هو سؤالنا المكرور للعالم(*)(3)... هو مكرور لأنّ الوقت والموقع يتغيران دون انقطاع، [162] ولكن خاصة لأنّ السؤال الذي ينبثق ههنا لا يتعلق في الحقيقة بمعرفة في أيّ موقع نحن من مكان معتبر كمعطي، وفي أي ساعة من زمان معتبر كمعطى، وإنّما أولاً بمعرفة ما تكونه هذه الرابطة التي لا تنفصم بيننا وبين الأوقات والمواقع وهذا الارتفاع المتواصل فوق الأشياء وهذه الإقامة الدائمة بينها، رابطة بواسطتها يجب أن أكون أولا في زمان ما وفي مكان ما أيّاً كانا. إنّ أي معلومة إيجابية وأي ملفوظة كانت لا تفعلان غير تأجيل هذا السؤال ومخادعة شغفنا بالإجابة. إنهما تحيلاننا إلى قانون مجهول لكياننا، قانون يقول إنّ بعدَ المكان مكان وبعدَ الزمان زمان، لكنّه هذا القانون ذاته هو الذي تستهدفه أسئلتنا الفعلية. ولو كنا تمكّنا من تقصّي دافعها الأخير، لكنّا وجدنا تحت أسئلة **أين أنا** و**كم الساعة** معرفة خفية بالمكان وبالزمان بوصفهما كائنين للمساءلة، ولكنّا وجدنا معرفة خفية بالتساؤل كعلاقة نهائية بالكينونة وكعضو أنطولوجي. ولن تكون ضرورات الماهية أكثر من الوقائع هي «الإجابة» التي تطلبها الفلسفة، فـ «الإجابة» أعلى من «الوقائع» وأدنى من «الماهيات» في الكينونة البرّية حيث كانت الوقائع والماهيات مشتركة، وحيث تستمر كذلك من خلف أو من تحت تشعّبات ثقافتنا المكتسبة.

(*) سيلاحظ القارئ أن نفس جملة كلودال (Claudel) قد وقع الاستشهاد بها والتعليق عليها (انظر ص 179 من هذا الكتاب). يشهد هذا التكرار على وضع عدم اكتمال المخطوطة.

(3) Paul Claudel, *Art poétique* (Paris: Mercure de France, 1929), p. 9.

ما نقترحه هنا وما نواجه به البحث في الماهية ليس هو الرجوع إلى المباشر وإلى المطابقة والانصهار الفعلي في الموجود، ولا هو البحث عن تمام أصليّ وسرّ ضائع علينا العثور عليه، إذ هذه جميعها ستلغي أسئلتنا بل وستضع حتى لغتنا موضع اتهام. إذا كان التطابق قد ضاع فليس ذلك من قبيل الصدفة، وإذا كانت الكينونة تخفّت فإنّ ذلك ذاته هو أثر من آثار الكينونة ولن يجدي في فهم ذلك أيّ انكشاف، فالمباشر المفقود والذي نستعيده بعسر سيحمل في ذاته إذا [163] ما استعدناه، راسب الطرائق النقدية التي سنكون بواسطتها عثرنا عليه من جديد، وبالتالي لن يكون هو المباشر. وإذا ما كان يجب عليه أن يكونه، وإذا ما كان يجب عليه ألا يحتفظ بأي أثر لعمليات مقاربتنا له، وإذا ما كان هو الكينونة ذاتها، فلأنّه ليس ثمّة أي سبيل منا إليه وأنّه مبدئياً بعيد المنال. إنّ الأشياء المرئية من حولنا تجد مستراحها في ذاتها، وكيانها الطبيعي شديد المَلاء حتى أنّه يبدو وكأنّه يغمر كيانها المدرَك لكأنّ إدراكنا لها إنّما يتمّ فيها. لكن، إذا ما عبّرتُ عن هذه التجربة بقولي إنّ الأشياء كائنة في موضعها وإنّنا ننصهر وإياها، فإنّني في الحال أجعل تلك التجربة مستحيلة: ذلك أنّه بقدر الاقتراب من الشيء بقدر توقفي عن الكيان، وبقدر ما أنا كائن بقدر انعدام الشيء، وإنّما الذي يوجد منه فحسب هو صورة له في «غرفة التحميض» في دماغي. وفي اللحظة التي سيصير فيها إدراكي إدراكاً محضاً، شيئاً، كينونة، فإنّه يهمد، وفي اللحظة التي يضطرم فيها فإنّني مسبقاً لم أعد أنا الشيء. وبالمثل، إزاء كيان الماضي، ليس ثمّة مطابقة حقيقية: إذا ما كانت الذكرى الخالصة هي الحاضر القديم المحفوظ وإذا ما أصبحْتُ حقاً بفعل الاستذكار ما كنتُه من قبل، فلسنا نرى كيف سيمكن للاستذكار أن يفتح لي بُعد الماضي، وإذا ما فقدَ كل حاضر لحمه بانتقاشه فيّ، وإذا كانت الذكرى الخالصة التي يتحول إليها هي لامرئية، حينئذ ثمّة ماض فعلاً ولكن ليس ثمّة

مطابقة معه، فأنا مفصول عنه بكل ثخانة حاضري، وهو ليس ماضيّ ما لم أجد فيه مكاناً بشكل ما وما لم يجعل ذاته حاضراً من جديد. وبما أنّه ليس ثمّة أبداً شيء ووعي بالشيء في نفس الوقت، فإنّه ليس ثمّة أبداً ماض ووعي بالماضي في نفس الوقت، ولنفس السبب: في حدس يتمّ بواسطة المطابقة والانصهار، كل ما نمنحه للكينونة ننتزعه من التجربة، وكل ما نمنحه للتجربة ننتزعه من الكينونة. والحق أنّ تجربة مطابقةٍ ما، لا يمكن أن تكون إلا «مطابقة جزئية» مثلما يقول برغسون عادة. لكن ما هذه المطابقة التي ليست غير مطابقة جزئية؟ إنّها مطابقة متجاوزَة دوماً أو مستقبلية دوماً، إنّها تجربة تتذكر ماضياً مستحيلاً وتستبق مستقبلاً مستحيلاً، تطلع من [164] الكينونة أو تمضي لتندمج فيها، إنّها «منها» ولكنّها ليست إياها، وبالتالي هي ليست مطابقة وليست انصهاراً فعلياً كما بين حدّين إيجابيين أو بين عنصريْ سبْك، وإنّما هي غطاء كغطاء تجويف أو نتوء يظلان متمايزيْن. إنّ الفلسفة وهي تأتي بعد العالم وبعد الطبيعة وبعد الحياة وبعد الفكر وتجدها قائمة قبلها، فإنّها تسائل فعلاً ذلك الكيان المسبق وتسائل نفسها حول علاقتها به. إنّها عودة على ذاتها وعلى كل شيء، ولكنّها ليست عودة إلى المباشر الذي يتباعد كلما أرادت الاقتراب منه والانصهار فيه، فالمباشر كائن في الأفق ويجب أن نفكر فيه بصفته هذه، فهو لا يظل هو ذاته إلا إذا ظل على مسافة منا. وثمّة تجربة للشيء المرئي كتجربة سابقة على رؤيتي، إلا أنّها ليست انصهاراً ومطابقة: لأنّ عينيّ اللتين تريان، ويديّ اللتين تلمسان، يمكن أيضاً رؤيتهما ولمسهما، ولأنّهما إذاً وبهذا المعنى، يريان ويلمسان المرئي والمحسوس من الداخل، فإنّ لحمنا يغطي بل ويلفّ كل الأشياء المرئية والحسية التي هو مع ذلك محاط بها، فالعالم وأنا أحدنا في الآخر، ومن **المدرِك** إلى **المدرَك** ليس ثمّة سبق بل يوجد تزامن وحتى تأخر. ذلك أن ثقل العالم الطبيعي هو

مسبقا ثقل الماضي. فكل منظر من حياتي، لأنّه ليس قطيعاً تائهاً من الإحساسات أو نسقاً من الأحكام العابرة، وإنّما هو جزء من اللحم الدائم للعالم، فإنّه مترع من حيث هو مرئيّ بشتّى الرؤى الأخرى غير رؤيتي؛ والمرئي الذي أراه والذي أتحدث عنه، حتّى وإن لم يكن هو جبل العسل⊕ (L'Hymette) أو صِنار⊕⊕ معبد دلفي (Delphes)، فإنّه عددياً هو ذاته الذي كان رآه وتحدث عنه أفلاطون وأرسطو. وعندما أجد العالم الحالي كما هو، بين يديّ وتحت ناظريّ، وملاصقاً لجسدي، فإنّني أجد أكثر من مجرد موضوع: إنّني [165] أجد كينونة تشكّل رؤيتي جزءاً منها،ومرئية أقدم من إجراءاتي أو من أفعالي. لكن ذلك لا يعني أنّه ثمّة مني إليها انصهار أو مطابقة: على العكس من ذلك، ما يكون بيني وبين الكينونة يحدث لأنّ ضرباً من الانفلاق يفتح جسدي إلى نصفين، ولأنّه بينه منظوراً وبينه ناظراً، وبينه ملموساً وبينه لامساً، ثمّة تغطية أو تخطّ لدرجة أنّه يجب القول إنّ الأشياء تمرّ إلى داخلنا تماماً كما نمرّ نحن إلى داخل الأشياء. إنّ حدسنا هو تفكّرٌ فيما كان يقول برغسون، وقد كان في ذلك على حق؛. فحدسه يقتسم مع الفلسفات التفكرية نوعاً من الابتسار الما فوق زمني: إنّ سرّ الكينونة كائن بتمامه من خلفنا، فما يفتقر إليه برغسون كما كل الفلسفات التفكرية، هو المرجعية المزدوجة، تماهي الدخول في الذات والخروج منها وتماهي المعيش والمسافة. إنّ العودة إلى المعطيات المباشرة وتعميق التجربة في حينها، هما بالتأكيد شعار الفلسفة في مقابل المعارف الساذجة. لكن الماضي والحاضر، الماهية والواقعة، المكان والزمان ليست **معطاة** بنفس

⊕ هو جبل في فرنسا شهير بصفاء وصفرة عسله الحلو كأنه بلسم والحارق كأنه مشروب روحيّ.

⊕⊕ الصنار أو العيثام (Les Platanes) هو جنس شجر للتزيين.

المعنى، ولا أيّ منها هو مُنعطٍ بمعنى المطابقة. و«الأصلي» ليس هو من فصيلة واحدة، وليس كله وراءنا؛ واستعادة الماضي الحقيقي والوجود المسبق ليست هي كل الفلسفة؛ فالمعيش ليس مسطحاً، دون عمق ودون مدى، وهو ليس طبقة كمْداء قد يتوجب علينا التلبّس بها. إنّ استدعاء الأصيل يمضي في اتجاهات عديدة: الأصيل يتفجر، وعلى الفلسفة أن تواكب هذا التفجر وهذا اللاتطابق وهذا التخلق. إنّ صعوبات المطابقة ليست فحسب صعوبات واقعية لا تطال المبدأ. لقد اعترضَنا آنفاً ونحن بصدد حدس الماهيات، هذا النظام الذي هو نظام الحقيقة المزدوجة والذي هو كذلك نظام البطلان المزدوج: ذلك أنّ ما هو حقيقي **مبدئياً** ليس كذلك مطلقاً **في الواقع**، وفي المقابل فإنّ الوضع الواقعي لا يستخدم أبداً المبادئ، فكل من الحُجتين تدين الأخرى وتدينها مع وقف التنفيذ [166] تاركة لها صلاحيتها ضمن مجالها. وإذا لم تكن المطابقة البتة إلا جزئية، فإنّه لا يجب أن نعرّف الحقيقة بالمطابقة الكلية أو الفعلية. وإذا كانت لدينا فكرة الشيء نفسه والماضي نفسه فإنّه يجب أن يكون لها ما يقابلها في الواقع. وبالتالي فإنّ الانزياح الذي من دونه ستصل تجربة الشيء أو الماضي إلى مستوى الصفر، يجب أن يكون كذلك انفتاحاً على الشيء نفسه وعلى الماضي نفسه بل وأن يدخل في تعريفهما. حينئذ، ما هو معطى ليس هو الشيء عاريا وليس هو الماضي كما كان في حينه، وإنّما هو الشيء الجاهز للرؤية، والذي هو مبدئياً وواقعياً مترع بكل الرؤى التي يمكن أن تؤخذ له، وهو الماضي كما كان ذات يوم، **مضافاً** له تغيّرٌ مبهم ومسافة غريبة، - ماضياً مرتبطاً مبدئياً وواقعياً باستذكار يَعبُره ولا يلغيه، فالذي هو كائن، ليس مطابقة مبدئية أو محتملة وعدم مطابقة واقعية وحقيقة سيئة أو مخفقة، وإنّما هو عدم مطابقة حرمانية ومطابقة عن بُعد وانزياح وشيء ما شبيه بـ «خطأ جيد».

إنّه بخصوص اللغة سنرى بالشكل الأفضل كيف أنّه لا يجب، وكيف أنّه يجب الرجوع إلى الأشياء ذاتها، فإذا كنا نحلم بالالتقاء بالعالم الطبيعي أو بالزمن من خلال المطابقة، وأن نكون مماثلين للنقطة الصفر التي نراها هناك أو للذكرى الخالصة التي تسوس من أعماقنا استذكاراتنا، فإنّ اللغة هي قدرة خطأ، بما أنّها تقطع النسيج المتصل الذي يصلنا حيويا بالأشياء وبالماضي ويقوم كالستارة بينه وبيننا. الفيلسوف يتكلم إلا أنّ ذلك وَهنٌ فيه ووَهنٌ يعزّ شرحه: قد يتوجّب عليه أن يصمت وأن يتطابق في صمت، وأن يَلحق في الكينونة بفلسفة قُدّت فيها سلفاً. إلا أنّ كل شيء يتم على العكس من ذلك، وكأنّه كان يريد أن يصوغ بالكلمات صمتاً معيناً يصغي إليه في داخله، فـ«عمله» كله هو هذا الجهد العبثي. لقد كان يكتب ليقول اتصاله بالكينونة؛ إنّه لم يقله ولن يعرف كيف يقوله بما أنّه صمت. [167] حينئذ، يعاود الكرّة...وعليه، يجب أن نعتقد أنّ اللغة ليست نقيضاً للحقيقة وللمطابقة فحسب، وأنّه ثمّة أو يمكن أن يكون ثمّة ـ وذلك هو ما يبحث عنه الفيلسوف ـ لغة للمطابقة وكيفية لإنطاق الأشياء ذاتها. وستكون تلك لغة لن يكون هو منسقها وكلمات ليس هو جامعها، بل هي تتوحد عبره بفعل الانشباك الطبيعي لمعناها، وبالحركة الخفية للمجاز، ـ فما يهمّ لم يعد هو المعنى البيّن لكل كلمة ولكل صورة، وإنّما هي العلاقات الجانبية وصِلات القربى التي تنطوي عليها تحولاتها وتبادلاتها. إنها لغة من هذا الجنس هي التي طالب بها برغسون ذاته للفيلسوف. لكن يجب أن نرى نتيجة ذلك: إذا لم تكن اللغة خادعة بالضرورة فإنّ الحقيقة ليست مطابَقة وليست خرساء.

ليس لنا إلا أن نباشرها هي أيضاً ـ نعني اللغة ـ في وضعها الحي أو وضع التولّد، بكل مراجعها، تلك التي وراءها والتي تربطها

بالأشياء الخرساء التي تسائلها، وتلك التي تقذف بها أمامها والتي تكوّن عالم الأشياء المتفق عليها ـ وبحركتها ودقائقها وانقلاباتها وحياتها، التي تعبّر عن حياة الأشياء العارية وتزيدها عَشرة أضعافها. اللغة حياة، إنهّا حياتنا وحياة الأشياء. وما ذلك لأنّ **اللغة** تستحوذ على هذه الحياة وتحتكرها: فماذا سيبقى لها أن تقول إذا لم يكن ثمّة غير أشياء قد قيلت؟ إنّ خطأ الفلسفات السيمنطيقية هو أنّها أغلقت اللغة وكأنّها لم تكن تتحدث إلا عن ذاتها: إنّ اللغة لا تحيا إلا بالصمت؛ وكل ما نلقي به إلى الآخرين قد تنبّت في ذلك البلد الوسيع الأخرس الذي لا يفارقنا البتة. لكن، بما أنّه أحس في ذاته بالحاجة إلى الكلام وبميلاد الكلام كفقاعة في عمق تجربته الخرساء، فإنّ الفيلسوف يعرف أفضل من أيّ كان أنّ المَعيش هو معيش ـ منطوق، وأنّ اللغة وقد ولدت في مثل ذلك العمق، ليست قناعاً يُحمل على الكينونة، وإنّما لو عرفنا كيف نقبض عليها ثانية بكل جذورها وبكل إيراقها، فإنّها هي الشاهد الأجدر على الكينونة، وهي لا تقطع مباشريةً تامة من دونها، وأنّ الرؤية ذاتها والفكر ذاته هما [168] مثلما قيل «مهيكَلان كلغة»[4]، وهما **نطق** قبل الأوان واظّهار شيء ما هناك حيث لم يكن ثمّة شيء أو شيء آخر. حتى أنّ مسالة اللغة ليست غير مسألة جهوية إن شئنا، نعني: إذا اعتبرنا اللغة الجاهزة والعملية الثانوية والأمبيريقية للترجمة وللتشفير والاستشفار، واللغات الاصطناعية والعلاقة التقنية بين صوت ومعنى لا يرتبطان إلا باصطلاح صريح، وهما بالتالي قابلان للتفريق مثالياً بينهما، لكن على العكس من ذلك لو اعتبرنا الكلام المتكلِّم وتصعيد اصطلاحات اللسان تصعيداً، كأنّه طبيعيّ من طرف ذاك الذي يعيش داخل اللسان، والتفاف المرئي والمعيش على اللغة والتفاف اللغة على

(4) جاك لاكان (J. Lacan).

المرئي والمعيش في المتكلِّم، والتبادلات بين تمفصلات مشهده الأخرس وتمفصلات الكلام، وأخيراً تلك اللغة الفاعلة التي لا حاجة بها لأن تترجم إلى دلالات وأفكار، تلك اللغة ـ الشيء التي تقوم مقام السلاح ومقام الفعل ومقام القدْح ومقام الإغراء لأنّها تساوي بين العلاقات العميقة للمعيش حيث تشكلت، والتي هي لغة الحياة والفعل، إلا أنّها لغة الأدب والشعر أيضاً، حينئذ يكون هذا اللوغوس مبحثاً كلياً بإطلاق، إنّه مبحث الفلسفة. والفلسفة ذاتها لغة وتقوم على اللغة؛ ولكن ذلك لا يجردها من أهليتها لتتكلم عن اللغة ولتتكلم عما قبل ـ اللغة وعن العالم الأخرس الذي يضاعفها: على العكس من ذلك، إنّها لغة فاعلة، فتلك اللغة عينها التي لا يمكنها أن تعرف نفسها إلا من الداخل بواسطة الممارسة، هي لغة منفتحة على الأشياء، تناديها أصوات الصمت، وتواصل محاولة نُطقٍ هو كينونة كل كائن.

وسنخطئ بنفس القدر في تعريفنا الفلسفة على أنّها بحث في [169] الماهيات وعلى أنّها التحام مع الأشياء، والخطآن ليسا مختلفين كثيراً، فسواء توجهنا نحو الماهيات التي تكون أكثر خلوصاً بقدر ما لا يشارك الذي يراها في العالم، ونظرنا إذاً من أعماق العدم، أو حاولنا الاختلاط بالأشياء الموجودة في نفس النقطة وفي نفس الآن حيث هي كائنة، فإنّ تلك المسافة اللانهائية، وذلك القرب يعبّران بطريقتين، بالتحليق أو بالانصهار عن نفس العلاقة بالشيء ذاته. وهما هنا موقفان وضعويان، فسواء تمركزنا في مستوى الملفوظات التي هي النظام الخاص بالماهيات أو في صمت الأشياء، أو وثقنا ثقة تامة بالكلام أو على العكس من ذلك احترسنا منه بإطلاق، ـ فإنّ جهل مسألة الكلام هو ههنا جهل كل توسّط. لقد ارتدت الفلسفة إلى الصعيد الوحيد الذي هو صعيد المثالية أو صعيد الوجود، فمن

الجهتين نودّ أن يأتي شيء ما، سواء كان تطابقاً داخلياً للفكرة أو كان تماثلاً للشيء مع ذاته، ليفعم النظر، فنقصي أو نطوّع فكر الأقاصي، فكر الأفق. أن يحضر كل كائن في مسافة ليست هي منع للمعرفة، وإنّما هي على العكس من ذلك ضمانتها، فذلك هو ما لا نتفحصه. وبالفعل، أن يكون حضور العالم هو حضور لحمه للحمي، وأن «أكون منه» وأن لا أكون هو، فإنّ ذلك هو ما يقع نسيانه حالما يقع قوله: وتظل الميتافيزيقا مطابَقة. ولتكن هناك سماكة اللحم تلك بيننا وبين «النواة الصلبة» للكينونة، فذلك هو مما لا يتدخل في التعريف: فهذه السماكة منسوبة إليّ، إنّها غلاف اللا كينونة الذي تتدثر به الذاتية دوماً. بيد أنّه سواء كانت مسافة لانهائية أو قرباً مطلقاً، سلباً أو مماثلة، فإنّ علاقتنا بالكينونة تظل في الحالتين مجهولة بنفس الطريقة. وفي الحالتين نخطئ تلك العلاقة لاعتقادنا تأمينها بشكل أفضل باقترابنا من الماهية أو من الشيء. وننسى أنّ تلك الكينونة المجابهة، والتي أمامنا، سواء كنا وضعناها نحن أو تَنَوَضِع هي فينا من حيث هي كيان ـ مُنوَضِع، هي من حيث المبدأ شيء ثانوي ومقتطع على أساس من أفق ليس **لاشيئاً**، وهي ليست كائنة بواسطة [170] الوضع المشترَك. وننسى أنّ انفتاحنا وأنّ علاقتنا الأساسية بالكينونة، علاقتنا التي لا قدرة لنا معها على ألاّ نكون، لن يمكنها أن تقتدّ في نظام الكينونة ـ الموضوعة بما أنّ الانفتاح هو الذي يعلّمنا فعلاً أنّ الكائنات ـ الموضوعة، سواء كانت صادقة أو كاذبة، ليست **لاشيئاً**، وأنّ هذه التجربة أو غيرها تكون ملازقة دائماً لأخرى، وأنّ إدراكاتنا وأحكامنا ومعرفتنا التامة بالعالم بالإمكان تغييرها وشطبها،ولكن لا يمكن إلغاؤها فيما يقول هوسرل، وأنّه تحت الشك الذي يصيبها تظّهر إدراكات أخرى وأحكام أخرى أكثر صدقاً لأنّنا في الكينونة ولأنّه ثمة شيء ما. لقد قال برغسون بوضوح إنّ المعرفة الأساسية ليست هي تلك التي تبحث عن ضبط الزمن بين فكّيْ كلاّبة وعن

تثبيته وتحديده بعلاقات قائمة بين أجزائه، وعن قيسه، وإنّه على العكس من ذلك يقدم الزمن ذاتَه لمن لا يريد إلا أن «يراه»(5)، ولأنّه تخلى بالفعل عن الإمساك به، فإنّه يلتقي اندفاعه الداخلي بواسطة الرؤية: إنّ فكرة الانصهار أو المطابقة غالباً ما يستعاض بها عن هذه الإشارات التي كانت تطالب بنظرية في النظر أو الرؤية الفلسفية بما هي ذروة الجوار الحقيقي بالنسبة إلى كينونة في حالة فلقٍ..قد تتوجّب العودة إلى تلك الفكرة، فكرة القرب عن بعد، وفكرة الحدس بما هو تسمّع أو جسٌّ في السماكة، وفكرة رؤية هي رؤية الذات لذاتها وانفتال الذات على ذاتها، فكرة تضع «المطابقة» موضع سؤال.

من هنا سنرى أخيراً ما هو التساؤل الفلسفيّ، فهو ليس **الما هو** والشك حيث تكون الكينونة مضمَرة، وليس هو الإنني «أعرف أنني لا أعرف شيئاً» حيث يُطلّ اليقين المطلق للأفكار، وإنّما هو «ماذا أعرف؟» حقيقيّ وليس هو تماماً ذاك الذي سأله مونتانيي. ذلك أنّ الـ «ماذا أعرف؟» قد يمكن أن يكون مجرد دعوة لبلورة الأشياء التي [171] نعرفها دون أيّ نظر في فكرة المعرفة. وسيكون حينئذ واحداً من تلك الأسئلة المعرفية مثلما يكونه كذلك سؤال «أين أنا؟» حيث لا نتردد إلا في تسمية الكيانات: ـ المكان، المعرفة ـ، التي نعتبرها بديهية بذاتها. لكن ومن قبل حين أقول «ماذا أعرف؟» في سياق جملة ما، فإنّ ضرباً آخر من السؤال هو الذي يولد، ذلك أنّه يفيض على فكرة المعرفة ذاتها، إنّه يستند إلى مكان معقول غير محدد حيث يجب أن توجد وقائع وأمثلة وأفكار تعوزني، إنّه يوحي بأنّ الاستفهام ليس

(5) Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant; essais et conférences*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: F. Alcan, 1934), p. 10.

صيغة مشتقة عن طريق عكس أو قلب الدلاليّ والإيجابيّ، فلا هو تأكيد ولا هو سلب محجوبان أو مأمولان، وإنّما هو كيفية أصيلة في القصد إلى شيء ما، إنّه تقريباً سؤالٌ - معرفةٌ لا يمكن تخطيه من حيث المبدأ بأي ملفوظة أو أي «إجابة»، وإذاً لعل ذلك التساؤل هو الصيغة المخصوصة لعلاقتنا بالكينونة كما لو كان هو المحاور الأخرس أو العنيد لأسئلتنا. «ماذا أعرف؟» ليس هو «ما معنى أن نعرف؟» وحسب، وليس هو «من أنا؟» وحسب، وإنّما هو في نهاية الأمر: «ماذا ثمّة؟» وحتى «ما **الثمة؟**»، - هذه الأسئلة لا تطالب بتعرّي شيء ما قد يضع لها حداً، وإنّما تطلب الكشف عن كينونة غير موضوعة لأنّها في غير ما حاجة لتكون كذلك، ولأنّها قائمة في صمت من وراء كل إثباتاتنا ونفينا وحتى من وراء كل أسئلتنا المصوغة، لا لأنّ الأمر يتعلق بنسيان تلك الأسئلة في صمت الكينونة، ولا لأنّه يتعلق بحبسها في لغْونا، وإنّما لأنّ الفلسفة هي إعادة وضع الصمت والكلام أحدهما في الآخر: «إنّها التجربة [. . .] التي ما تزال خرساء هي التي يتوجّب إيصالها إلى التعبير المحض عن المعنى الذي يخصها(*)».

(*) Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas (Paris: J. Vrin, 1947).



الانشباك ـــ التصالب

[172]

إذا كان من الحقيقي أنّ الفلسفة تستبق الحكم على ما ستجده مذ تعلن ذاتها تفكراً أو انطباقاً، فإن عليها مرة أخرى أن تستأنف النظر في كل شيء، وأن تلقي جانباً الأدوات التي استحوذها التفكر والحدس، وأن تحط رحالها في حيز لم يتمايزا فيه بعدُ، في تجارب لم يقع «عركها» بعدُ، تجارب تقدم لنا في الوقت نفسه ودون تمييز، «الذات» و«الموضوع» والوجود والماهية، وبالتالي يمكّن التفكر والحدس الفلسفةَ من وسائل إعادة تعريفهما، فالرؤية والكلام وحتى التفكير، ـ مع بعض الاحترازات، ذلك أنّنا مذ نفصل بإطلاق بين التفكير والتكلم نكون مسبقاً في نظام التفكر ـ، هي تجارب من هذا القبيل، إذ هي في نفس الآن مكينة وملغزة. وإنّ لها اسماً في كل الألسن إلا أنّه اسم يحمل في كل الألسن أيضاً باقة دلالات وأجمات من المعاني الحقيقية والمجازية، بحيث إنه ليس واحداً من هذه الأسماء، كما هو الحال بالنسبة إلى أسماء العلم التي تقدم معرفة بإعطاء دلالة محددة لما وقعت تسميته، وإنّما هو المؤشر المكرور والتذكير الملحّ بلغز مألوف بقدر ما هو غير مشروح، وبنور يضيء كل ما سواه مع بقائه من جهة أصله في العتمة. لو تمكنا من العثور مجدداً في ممارسة النظر والكلام على بعض المراجع الحية التي

تخصهما في اللسان بمثل هذا المصير، فلعل تلك المراجع ستعلّمنا إعداد أدواتنا الجديدة، وتعلّمنا في المقام الأول فهم بحثنا وتساؤلنا ذاتيهما.

[173] يبدو المرئي من حولنا وكأنّه يقوم بذاته. لكأنّ رؤيتنا قد تشكلت في صلبه أو كأنّه كان ثمّة بينه وبيننا ألفة جد حميمة كالتي بين البحر والشاطئ. ومع ذلك لا إمكان لانصهارنا فيه أو لانتقاله هو إلي، إذ حينئذ ستتلاشى الرؤية لحظة حدوثها إمّا باختفاء الرائي وإمّا باختفاء المرئي، فما يوجد إذاً ليس هو أشياء متماهية مع ذاتها ستهب نفسها لاحقاً للرائي، وليس هو راءٍ خاو بدءاً وسينفتح لاحقاً للأشياء، وإنّما الذي يوجد هو شيء ما لن نعرف كيف نكون أقرب إليه إلا ونحن نتحسسه بالبصر، وأشياء ليس لنا أن نحلم برؤيتها «تامة العراء» بما أنّ البصر ذاته يلفها ويكسوها بلحمه، فمن أين للبصر وهو يبصر أن يتركها في مواقعها، ومن أين لرؤيتنا لها أن تبدو لنا وكأنّها متأتية منها، ومن أين لها ألا يكون فعل الرؤية بالنسبة إليها غير تحقير لكيانها السامي؟ ما طلسم اللون هذا الذي هو الفضيلة المتفردة للمرئي القائم في طرف البصر، ومع ذلك هي تجعل منه أكثر من مجرد مضاف إلى رؤيتي، بل إنّه هو الذي يلزمني بها كتتمّة لوجوده السّنيّ؟ ومن أين لبصري وهو يلفّ الأشياء لا يخفيها، وفي نهاية الأمر، بحجبها هو يعرّيها؟(*).

(*) مدرجة هنا بين معقوفتين وفي سياق النص ذاته، هذه الأسطر: ذلك أن النظر ذاته هو تضامّ بين الرائي والمرئي، وهو بحث عن ذاته، **وعمّ هو** في المرئي،. ذلك أن المرئي من العالم ليس غلافا **للآي**، بل هو ما يكون بين الآيات، هو نسيج ضامّ للآفاق الخارجية والداخلية ـ فمن حيث هو لحم منبسط للحم يكون المرئي واجب الوجود بذاته ويكون مرئيّي أنا ـ فاللحم **كترائي** هو عمومية ومن هنا تكون الرؤية سؤالاً وإجابة... الانفتاح بواسطة اللحم: رقاقتا جسدي وتلافيف العالم المرئي... إنه بين هذه التلافيف المتداخلة ثمة مرئية...=

يجب أن نفهم أولاً أنّ ذلك اللون الأحمر القائم تحت ناظريّ [174] ليس هو كما نقول دائماً، **آياً**، غشاء كيان رقيق لا سِمك له، رسالة في نفس الآن مستغلقة وبديهية سواء استلمناها أو لم نستلمها، لكنّنا نعرف إذا ما نحن استلمناها كل ما نودّ معرفته فيها والذي لا اعتراض لنا عليه في جملته. إنّ ذلك الأحمر يتطلب ضبطاً ولو لأمد قصير، إنّه يطلع من حمرة أقل وضوحاً وأكثر عمومية كان انخرط وساخ فيها بصري قبل أن **يثبّت** الأحمر مثلما نقول عادة. الآن وقد ثبّتّه، إذا كانت عيناي تغوص فيه وفي بنيته الثابتة أو إذا هما عاودتا التطواف حواليه فإنّ **الآي** يستعيد وجوده البيئي. إنّ شكله المحدد متكافل وهيئةً معينة أو وملمساً صوفياً، معدنياً أو نفيذاً [؟]، وهو لا يمثل إلا القليل مقارنة بهذه المشاركات. يقول كلوديل حسب التقريب إنّ أزرق معيناً للبحر هو شديد الزرقة إلى حد أنّه ليس ثمّة إلا الدم هو الذي يكون أشد منه حمرة. وفضلاً عن ذلك فإنّ اللون هو تنويعة في بُعد تنويع آخر، هو بُعد علاقاته بالمحيط: فهذا الأحمر ليس أحمر إلا بارتباطه من موضعه بألوان حُمْر أخرى من حوله ومعها يشكل جمهرة، أو في ارتباطه بألوان أخرى يهيمن عليها أو تهيمن عليه، يجتذبها أو تجتذبه ويدفعها أو تدفعه. باختصار، إنّه عقدة معينة في نسيج المتزامن والمتعاقب. إنّه انْعيانُ المرئية وليس هو ذرة. ومن باب أوْلى أن يتوقف الفستان الأحمر بكل أليافه على نسيج المرئي وبواسطته على نسيج كيان لامرئي، فالأحمر بما هو تنقيط في مجال الأشياء الحمراء الذي يشمل قراميد السقوف، وعَلَم حراس الحدود، وعلم الثورة وبعض الحقول قرب آيكس أو في مدغشقر، هو كذلك

= جسدي نموذج للأشياء والأشياء نموذج لجسدي: الجسد مرتبط بكل أجزائه بالعالم، إنه مستند إليه كل ذلك يعني: العالم، اللحم ليس بما هو واقعة أو جملة وقائع وإنما من حيث هو محل ارتسام الحقيقة: الخاطئ المشطوب وليس الملغيّ.

تنقيط في مجال الفساتين الحمراء التي تضم فضلاً عن فساتين النساء، كساء الأساتذة والقساوسة والمدعين العامين وهو كذلك في مجال الأثواب الداخلية للنساء وفي مجال الأزياء الموحَّدة. وأحمر مجال الأشياء، بشكل دقيق، ليس هو ذاته تبعاً لظهوره في هذه التشكيلة أو تلك وحسب ما تنسكب فيه الماهية المحض لثورة 1917 أو الماهية المحض للأنثوي الخالد، أو تلك التي للمدعي [175] العمومي أو التي للغجر الذين لباسهم كالخيالة، والذين يسيطرون منذ خمسة وعشرين عاماً على مقهى في الشانزليزيه. وأحمر معيّن هو كذلك راسب مستعاد من أعماق العوالم الخيالية. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار كل تلك المشاركات فسنلاحظ أنّ لوناً عارياً، وبشكل عام مرئياً ما، ليس هو جزء من كيان مطلق الصلابة، ومتعذر القسمة ومتاحاً في كامل عرائه لرؤية لا يسعها أن تكون إلا تامة أو معدومة، وإنّما هو بالأحرى ضرب من مضيق بين آفاق خارجية وآفاق داخلية منفرجة دوماً، إنّه شيء ما يأتي ليلامس بلطف وليجعل عن بعد جهات متعددة من العالم الملوّن أو المرئي تتصادى، إنّه تخلّق معيّن، وقولبة عابرة لهذا العالم، وإذاً ليس هو لون أو شيء بقدر ما هو فرق بين أشياء وألوان، إنّه تبلّرٌ مؤقت للكائن الملوّن أو للمرئية، فبين الألوان والمرئيات المفترَضة سنلتقي من جديد بالنسيج الذي يبطّنها ويسندها ويغذيها، والذي هو ليس شيئاً، وإنّما إمكان وكمون و**لحم** للأشياء.

وإذا ما التفتنا جهة الرائي فسنلاحظ أنّ ذلك الأمر ليس مماثلة أو مقارنة فضفاضة، بل يجب أن يؤخذ حرفياً. لقد كنا قلنا إنّ النظر يحيط بالأشياء المرئية ويجسها ويقترن بها، فكأنّما هو قد كان في علاقة انسجام مسبق معها، وكأنّما كان يعرفها من قبل أن يعرفها، إنّه يتحرك على طريقته في أسلوبه المتقطع والقاطع، ومع ذلك فإنّ

المناظر الملتقَطة ليست أي مناظر كانت، فأنا لا أنظر إلى شواش بل أنظر إلى أشياء، بحيث أنه لا يسعنا القول في النهاية أيّهما يحكم، النظر أم الأشياء، فما هذا الامتلاك المسبق للمرئي، هذا الفن الذي به نسائله وفق رغائبه، هذا التفسير المستلهَم؟ لعلنا سنجد الإجابة في الجس اللمسي حيث يكون السائل والمسؤول أكثر قرباً، وعلى كل حال هو الذي تكون إجابة العين إحدى تنويعاته المتميزة، فمن أين يتأتى لي أن أمنح يديّ، وبخاصة، هذه الدرجة وهذه السرعة وهذه [176] الوجهة للحركة، القادرة جميعها على جعلي أحس بملمس الناعم والخشن؟ يجب أن توجد بين الاستكشاف وما سيعلّمنيه، بين حركاتي وما ألمسه، بعض علاقة مبدئية وبعض قرابة لن يكون ذلك الاستكشاف وتلك الحركات تبعاً لها كالأقدام الكاذبة للأميبة⊕، أو كتشويهات غائمة وعرضية للفضاء الجسدي وحسب، وإنّما هما دربة على العالم اللمسي وانفتاح عليه. إنّ ذلك لا يمكن أن يحدث إلا إذا كانت يدي المحسوسة من الداخل يمكن الوصول إليها كذلك في نفس الآن من الخارج، فهي ملموسة هي ذاتها على سبيل المثال بالنسبة إلى يدي الأخرى، وإذا أخذت مكانها بين الأشياء التي تلمسها، تكون بمعنى ما واحدة منها، وتفتح في النهاية على كيان ملموس هي كذلك جزء منه. بهذا التقاطع فيها بين اللامس والملموس، تندمج حركاتها الخاصة في الكون الذي تسائله وترحّلُ على نفس خارطته، وينطبق النسقان أحدهما على الآخر انطباق نصفيْ برتقالة. ولا يختلف الأمر عن ذلك بالنسبة إلى الرؤية، باستثناء ما نقوله من أنّ الاستكشاف والمعلومات التي يجمعها لا تنتمي ههنا إلى «نفس الحسّ». إلا أنّ تعيين حدود الحواس هذا هو تعيين فظ،

⊕ الأميبة أو المتموّرة أو النغاضة (L'Amibe) هي حيوان مائي واحديّ الخلية وله ما يشبه الأقدام إذا ضرب بها الإنسان آلمه وترك على جسده أثر التهاب مؤقت.

ففي «اللمس» كنا وجدنا مقدماً ثلاث تجارب متمايزة ومتضامّة وثلاثة أبعاد تتقاطع إلا أنّها متمايزة: لمساً للناعم والخشن، لمساً للأشياء، ـ إحساساً منفعلاً للجسد ولفضائه ـ، وأخيراً لمساً حقيقياً للمس عندما تلمس يدي اليمنى يدي اليسرى وهي بصدد جس الأشياء، لمساً تمرّ به «الذات اللامسة» إلى مصاف الملموس، وتغوص في الأشياء بحيث يتمّ اللمس من وسط العالم وكأنّه يتمّ في الأشياء. وبين إحساسي الكتلوي بالكيس الذي أنا محبوس فيه وبين المراقبة التي تمارسها يدي على يدي من الخارج، ثمّة نفس القدر من الاختلاف كالذي من عينيّ إلى التغيرات التي تحدثها في [177] المرئي. وعكسياً، مثلما كانت كل تجربة للمرئي أُعطِيتها دائماً في سياق حركات النظر، فإنّ مشهد المرئي ينتمي إلى اللمس مثله مثل «الكيفيات اللمسية» لا أكثر ولا أقل. علينا أن نعتاد التفكير في أنّ كل مرئي هو محفور في الملموس وفي أنّ كل كائن ملموس هو مرصود بكيفية ما لقابلية الرؤية، وفي أنّه ثمّة تعدّ وتخطّ ليس فقط بين الملموس واللامس، وإنّما كذلك بين الملموس والمرئي المحفور فيه مثلما هو ذاته بالمقابل ليس عدم مرئية وليس دون وجود عَيانيّ. وبما أنّ نفس الجسد يرى ويلمس، فإنّ المرئي والملموس ينتميان إلى نفس العالم. وإنّها لعجيبة قليلاً ما تلاحَظ وهي أنّ كل حركة لعينيّ ـ بل وأكثر من ذلك كل نقلة لجسدي ـ إنّما لها موضعها في نفس العالم المرئي الذي أفصّله وأستكشفه بهما، كما وبالمقابل تتم كل رؤية في موضع ما من المكان الملموس، فثمّة انتعاش مزدوج ومتقاطع للمرئي في الملموس وللملموس في المرئي، والخارطتان تامتان ومع ذلك هما لا تتداخلان. إنّ الجزأين هما جزءان كاملان ومع ذلك هما ليسا متراكِبين.

إذاً، وحتى دون أن ندخل في العلاقات التضمينية الخاصة للرائي والمرئي، فنحن نعرف أنّه يجب أن تنضوي الرؤية هي أيضاً بما هي جس بالبصر في نظام الكينونة الذي تكشفه لنا، ويجب أن لا يكون الذي ينظر أجنبياً هو ذاته عن العالم الذي ينظر إليه، فمذ أنظر يجب (مثلما يشير إلى ذلك جيداً المعنى المضاعف للكلمة) أن تكون الرؤية مضاعَفة برؤية تكميلية أو برؤية أخرى: أنا ذاتي مرئياً من الخارج مثلما سيراني آخر، أكون قائماً وسط المرئي وبصدد تأمله من موقع ما. لنترك الآن تفحص المدى الذي يصل إليه هذا التماهي بين الرائي والمرئي، وهل لنا عنه تجربة مكتملة أو هل ينقص تلك التجربة شيء ما وما هو. يكفينا أن نلاحظ الآن أنّ من يرى لا يسعه تملّك المرئي إلا إذا تملّكه المرئي، إلا إذا **كان من المرئي**(*)، إلا [178] إذا كان، من حيث المبدأ وتبعاً لما يقضي به تمفصلُ النظر والأشياء، واحداً من المرئيات، قادراً باستدارة فريدة على رؤيتها، وهو واحد منها(**).

نفهم حينئذ لماذا نرى في نفس الوقت الأشياء ذاتها في موضعها، حيث هي وفق كيانها الذي هو أكثر من مجرد كيان مدرَك، وفي نفس الوقت نحن بعيدون عنها بكل سِمك النظر والجسد: ذلك أنّ هذه المسافة ليست ضديداً لهذا القرب، إنّها معدَّلَة عليه بعمق، إنّها مرادفه. ذلك أنّ سِمك اللحم بين الرائي والشيء هو مقوِّم لمرئية الرائي للشيء ولجسمية الشيء للرائي؛ إنّه ليس عائقاً بينهما، إنّه وسيلة تواصلهما. ولنفس السبب أنا في قلب

(*) في الهامش: المثولية الأصلية للحقيق بالمثول (L'Uerpräsentierbarkeit) هي اللحم.

(**) في الهامش: المرئي ليسِ صفرَ ملموسٍ والملموس ليس صِفر مرئيةٍ (علاقة تعدّ متبادل).

المرئي وأنا بعيد عنه: ويتمثل هذا السبب في أنّ المرئي غليظ، ومن هنا هو مرصود طبيعياً لأنّ يراه جسد، فما هو مبهم في **الآي** وفي اللون لا يعدو أن يكون غير كيفية آمرة وحاسمة تعطينا في شيء ما واحد وفي فارق لونيّ واحد للكينونة، رؤى ماضية ورؤى مقبلة في عناقيد تامة. وأنا الذي أرى، لي كذلك عمقي بما أنّني أستند إلى نفس هذا المرئي الذي أراه، والذي ينغلق من خلفي وأنا أعرف ذلك جيداً. إنّ سِمك الجسد لا يزاحم سمْك العالم بقدر ما هو على العكس من ذلك وسيلتي الوحيدة للذهاب إلى قلب الأشياء بجعله مني عالماً وبجعله منها لحماً.

الجسد الوسيط ليس هو ذاته شيئاً أو مادة بيخلوية أو نسيجاً ضامّاً، ولكنّه **محسوس لذاته**، مما يعني أنّه ليس هذا السخف: لون يُرى وسطح يُلمس، وإنّما هو هذه المفارقة [؟]: جملة ألوان [179] وسطوح مسكونة بلمس ورؤية وإذاً هو **محسوس نموذجي** يمنح من يسكنه ويحسه ما به يحس كل ما هو في الخارج يشبهه، بحيث إنه وهو مأخوذ في نسيج الأشياء يسحب ذلك النسيج كله نحوه ويضمه إليه، وبنفس الحركة يوصل إلى الأشياء التي يطبق عليها هذه الهوية دون تراكب وهذا الفرق دون تناقض، وهذا الانزياح بين الداخل والخارج والتي تشكل مجتمعة سره المولدي(*)، فالجسد يوحدنا مباشرة بالأشياء بواسطة تطور كيانه الفردي الخاص، وبلحمه بين هذا وذاك من الشقين اللذين هو مقدود منهما، وبلحمه بين أقسومتيه: الكتلة الحسية التي هو إياها وكتلة الحسي حيث يولد بالميز والتي

(*) مدرجة هنا بين معقوفتين وفي سياق النص ذاته هذه الأسطر: يمكننا القول إننا ندرك الأشياء ذاتها وإننا نحن العالم الذي يفكر في ذاته، أو أن العالم هو في قلب لحمنا. وعلى أي حال، فإنه باعترافنا بعلاقة الجسد ـ العالم، يكون ثمة تشعب لجسدي وتشعب للعالم وصلة مشتركة بين داخله وخارجي وبين داخلي وخارجه.

يظل مفتوحاً لها بوصفه رائياً. إنّه هو وهو وحده، لأنّه كائن ذو بعدين بوسعه اقتيادنا إلى الأشياء ذاتها، والتي ليست هي ذاتها كائنات مسطحة، وإنّما هي كائنات عُمْقية لا تطالها ذاتٌ محلّقة، إنّها مفتوحة لهذا وحده الذي يتواجد معها إن أمكن ذلك في نفس العالم، فعندما نتحدث عن لحم المرئي، فإنّنا لا نعني القيام بأنثروبولوجيا وبتوصيف عالم مكسوّ بكل إسقاطاتنا ومستودع معمول مما يمكن أن يكونه تحت القناع الإنساني. إنّنا نود أن نقول على العكس من ذلك إنّ الكائن الجسدي بما هو كائن أعماق، كائن ذو تلافيف أو وجوه متعددة، كائن كمون، وبما هوعرْض لضرب من الغياب، هو نموذج الكينونة التي يكون جسدنا الحاس المحسوس إحدى تنويعاتها المميَّزة جداً، إلا أنّه هو الذي مفارقته التكوينية كائنة مسبقاً في المرئي كله: فالمكعب يجمع سلفاً في ذاته **مرئيات** لا متماكنة، مثلما أنّ جسدي هو في ذات الآن جسد ظاهراتيّ وجسد موضوعيّ، وإذا ما تيسر لجسدي الكيان في النهاية، فلأنّه مثله مثل المكعب إنّما يكون له [180] ذلك قسراً، فما نسميه مرئياً هو ما كنا قلنا إنّه صفة غالبة لحبكة، إنّه سطح عمق وقُطاعة من كيان غليظ وحبة أو جُسيْم محمول على موجة من موجات الكينونة. وبما أنّ المرئي التام كائن دوماً وراء أو بعد أو بين الوجوه التي نراها منه، فإنّه لا وصول إليه إلا عبر تجربة تكون مثله كلها خارج ذاتها: إنّه بهذه الصفة وليس بوصفه حمال ذاتٍ عارفة يتحكم جسدنا في المرئي من أجلنا، إلا أنّه لا يفسره ولا يوضحه، إنّه لا يقوم إلا بتركيز لغز مرئيته المتناثرة، وإنّ الأمر لَيتعلق ههنا بمفارقة في الكينونة وليست في الإنسان. من الأكيد، بوسعنا أن نجيب أنّه بين «جانبيْ» جسدنا، الجسد كمحسوس والجسد كحاس، ما سميناه سابقاً جسداً موضوعياً وجسداً ظاهراتياً، ثمّة عوضاً عن الانزياح، الهوة التي تفصل بين الذاته واللِذاته. إنّه سؤال ونحن لن نغض عنه الطرف، سؤال معرفة كيف للحاس المحسوس أن يكون

فكراً. إلا أنّنا هنا ونحن نبحث عن تكوين أولى مفاهيمنا بشكل يجنبنا المآزق الكلاسيكية، ليس لنا أن نقبل بالصعوبات التي يمكن أن تتكشف عنها عند مجابهتها بـ**كوجيتو** يجب أن يعاد فيه النظر هو ذاته. هل لنا جسد أم لا، لا نعني موضوعاً قاراً للفكر بل لحماً يتألم عندما يُجرح وأيْد تلمس؟ نحن نعلم أنّ الأيدي لا تكفي للمس، لكن أن نحكم لهذا السبب وحده أنّ أيدينا لا تلمس ونحيلها إلى عالم الموضوعات أو الأدوات، فإنّنا بذلك نقبل بانشعاب الذات والموضوع ونتخلى بشكل مسبق عن فهم الحسي ونحرم ذواتنا من أنواره. إنّنا نقترح على العكس من ذلك الأخذ به فوراً لنبدأ. وإذا نحن نقول إنّ جسدنا هو كائن ذو وُرَيقتين، فهو من جهة شيء من بين الأشياء وهو فضلاً عن ذلك من يراها ويلمسها؛ ونحن نقول، [181] لأنّ ذلك بديهي، إنه يجمع في ذاته هاتين الخاصيتين، ويكشف لنا انتماؤه المزدوج إلى مجال «الموضوع» وإلى مجال «الذات» عن وجود علاقات غير منتظرة تماماً بين المجالين، فإذا كان للجسد هذه المرجعية المضاعفة فإنّ ذلك لا يمكن أن يكون نتيجة مصادفة مبهمة. إنّه يعلمنا أنّ كل واحدة منهما تستدعي الأخرى. ذلك أنّه إذا كان الجسد شيئاً من بين الأشياء فإنّما يكون ذلك بمعنى أقوى وأعمق منها: إنّه مثلما كنا نقول، هو **من بينها**، وذلك يعني أنّه يبرز فوقها وبهذا الاعتبار هو ينفصل عنها. إنّه ليس شيئاً **مرئياً** بالفعل وحسب (فأنا لا أرى ظهري)، إنّه مرئي من جهة الحق، إنّه يخضع لرؤية هي في نفس الوقت محتومة ومؤجَّلة. وفي المقابل، إذا كان يلمس ويرى فما ذلك لأنّ المرئيات قائمة أمامه كموضوعات: إنّها من حوله، إنّها تدخل حتى في حماه، إنّها فيه، إنّها توشّي من الخارج ومن الداخل نظراته ويديه. وإذا كان يلمسها ويراها فذلك فحسب، ولكونه ينتمي إلى عائلتها وهو ذاته مرئي وملموس، لأنّه يستخدم كيانه استخدامه لوسيلة ليشارك في كيانها، ولأنّ كلاً من الكيانين هو للآخر نموذجه

الأصلي، ولأنّ الجسد ينتمي إلى مجال الأشياء مثلما أنّ العالم هو لحم كلّيّ. ولا يجب حتى أن نقول، مثلما كنّا فعلنا منذ قليل، إنّ الجسد مكوَّن من وُرَيقتين، إحداهما هي وريقة «المحسوس» المترابطة مع باقي العالم؛ فليس ثمّة فيه وريقتان أو طبقتان، وبشكل أساسي، لا هو شيء مرئي وحسب ولا هو راءٍ وحسب، إنّه **المرئية** التائهة تارة والمستجمَعة طوراً، وبهذه الصفة هو ليس كائناً داخل العالم وهو لا يحتفظ برؤيته للعالم احتفاظه بها في نطاق خاص: إنّه يرى العالم ذاته، عالم الجميع ودون أن يكون عليه الخروج من «ذاته» لأنّه ليس كله داخل ذاته، ولأنّ يديه وعينيه ليست سوى هذه المرجعية لمرئي ولملموس ـ معيار لكل الذين يشبههم ولكل الذين يلتقط شهادتهم بواسطة سحر هو الرؤية واللمس ذاتهما، فالحديث عن التلافيف أو الطبقات هو مرة أخرى تسطيح وتكديس، تحت [182] وطأة البصر التفكري، لما يتواجد معاً في الجسد الحي والمنتصب. ولو أردنا استخدام الاستعارات لكان من الأجدر القول إنّ الجسد المحسوس والجسد الحاس هما كالوجه والقفا، أو هما أيضاً كقطعتين من مسار دائري واحد، من فوق يتحرك من اليسار إلى اليمين ومن تحت من اليمين إلى اليسار، إلا أنّه ليس إلا حركة واحدة في وجهيه. على أنّ كل ما نقوله عن الجسد المحسوس له صداه على الحسي كله الذي يمثل الجسد المحسوس جزءاً منه وعلى العالم. وإذا كان الجسد جسداً واحداً في وجهيه فإنّه يدمج في ذاته الحسي كله وبنفس الحركة يندمج هو ذاته في «حسيّ في ذاته». وإنّه علينا أن نتخلى عن الابتسارات المتوارثة التي تضع الجسد في العالم والرائي في الجسد، أو عكسياً تضع العالم والجسد في الرائي وكأنّها تضعهما في علبة، فأين نضع الحد الفاصل بين الجسد والعالم بما أنّ العالم لحم؟ وفي الجسد أين نضع الرائي بما أنّه من البديهي أنّ لا شيء في الجسد غير«ظلمات محشوة بأعضاء» بمعنى أنّه ليس في

الجسد مرة أخرى غير المرئي؟ إنّ العالم المرئي ليس «في» جسدي وجسدي ليس «في» العالم المرئي بصفة نهائية: إنّ جسدي لحم منطبق على لحم لا يحيط به العالم ولا العالم محاط به. إنّه مشاركة في المرئي وانتماء إليه، لا تطوّقه الرؤية ولا هي مطوقة به نهائياً. والغشاء السطحي للمرئي ليس هو كذلك إلا بالنسبة إلى رؤيتي وإلى جسدي. لكن العمق الكائن تحت هذا السطح يضم جسدي ويضم بالتالي رؤيتي، فجسدي كشيء مرئي محتوى في المشهد الكبير. لكن جسدي الرائي يسند هذا الجسد المرئي وكل المرئيات معه، فثمّة تداخل وانشباك بين الواحد والآخر. أو بالأحرى، إذا ما كان علينا أن نتخلى مرة أخرى عن التفكير وفق المستويات والمنظورات، ثمّة دائرتان أو دوامتان أو كرتان متراكزتان عندما أحيا بسذاجة، وحالما أتساءل تنزاح الواحدة منهما بالنسبة إلى الأخرى انزياحاً طفيفاً عن المركز...

[183] سيكون علينا أن نتفكر في ما وجدناه على وجه الدقة في هذا التلاحم الغريب بين الرائي والمرئي. ثمّة رؤية ولمس عندما ينكفىء مرئي معين وملموس معين على كل المرئي وعلى كل الملموس الذي هو جزء منه، أو عندما يجد كل منهما ذاته **محاطاً** به فجأة، أو عندما تتشكل بينه وبينهما وبواسطة فعلهما، **مرئية وملموس** في ذاته لا ينتميان بذاتيهما لا إلى الجسد كواقعة ولا إلى العالم كواقعة، - شأنهما في ذلك شأن مرآتين متقابلتين تنشأ على سطحيهما سلسلتان غير محدودتين من الصور المتداخلة التي لا تنتمي حقاً إلى أيّ من السطحين، بما أنّ كل واحد منهما ليس غير جواب للآخر، وإذا هما يكوّنان زوجاً، زوجاً أكثر واقعية من كل واحد منهما. بحيث إنّ الرائي وهو منخرط في ذاك الذي يراه ما يزال هو ذاته الذي يرى ذاته: ثمّة نرجسية أساسية لكل رؤية؛ ولذات السبب فإنّ الرؤية التي

يمارسها هو يخضع لها كذلك من قِبل الأشياء، ومثلما قال ذلك الكثير من الرسامين، أشعر أنّني واقع تحت بصر الأشياء وأنّ فعّاليتي هي بشكل مماثل مطواعيّتي، ـ وذلك هو المعنى الثاني والأعمق للنرجسية: ليس أن نرى في الخارج محيط جسد نسكنه مثلما يراه الآخرون، وإنّما بخاصّة أن نكون مرئيين من طرفه، وأن نوجد فيه وأن نترحل داخله وأن يغرينا ويأسرنا ويستلبنا الشبح بحيث يتعاكس الرائي والمرئي، وبحيث ما عدنا نعرف من يَرى ومن يُرى. إنّها هذه **المرئية** وهذه العمومية التي هي مرئية وعمومية **الحسي** في ذاته، هذه الغُفلية الفطرية التي هي غُفليتي أنا ذاتي هي التي كنا سميناها منذ حين لحماً، ونحن نعلم أنّه ليس ثمّة اسم في الفلسفة التقليدية ليقول ذلك، فاللحم ليس مادة بمعنى كونه جسيمات كيان قد تتجمع، أو قد تتواصل لتشكّل كائنات. والمرئي (الأشياء كما جسدي) ليس هو كذلك أي مادة «نفسية» يعلم الله كيف سيكون تأتّى لها الكيان بفعل أشياء موجودة فعلاً ومؤثرة في جسدي الفعلي. وبشكل عام، المرئي [184] ليس واقعة أو مجموعة وقائع «مادية» أو «روحية». وهو زيادة على ذلك ليس تصوراً لأجل فكر: فما كان ليستقيم لفكرٍ أن يظل أسير تصوراته، إنّه سيأبى هذا الاندراج في المرئي الذي هو أساسيّ للرائي. إنّ اللحم ليس مادة وليس فكراً وليس جوهراً. ومن أجل تسميته، قد يتوجّب علينا استعمال اللفظ العريق، لفظ «الأسطقس» بالمعنى الذي نستخدمه فيه للحديث عن الماء والهواء والتراب والنار، أي بمعنى **شيء عام**، في منتصف الطريق بين الفرد المكاني ـ الزماني والفكرة، إنّه ضرب من مبدأ مجسَّد يجلب معه أسلوب كيان في كل مكان يوجد فيه جزء صغير منه، فاللحم بهذا المعنى هو «أسطقس» كينونة. إنّه ليس واقعة أو مجموعة وقائع ومع ذلك هو ملتحم بالـ **مكان وبالآن.** بل أكثر من ذلك إنّه: استهلال **الأين والمتى**، إنّه إمكانية وضرورة الواقعة، وباختصار هو وقائعية، إنّه ما

يجعل الواقعة واقعة، وهو في الآن ذاته أيضاً ما به يكون للوقائع معنى، وما يجعل الوقائع المجزأة تنتظم حول «شيء ما». ذلك أنّه إذا كان ثمّة لحم، بمعنى أنّه إذا كان الجانب المخفي من المكعب يسطع في مكان ما مثلما يسطع الجانب الواقع تحت ناظريّ ويتواجد معه، وإذا كنت أنا الذي أرى المكعب، تابعاً كذلك إلى المرئي، زيادة على أنّني مرئي، وإذا كان هو وأنا قد وقعنا معاً في شراك نفس «الأسطقس»، - أيجب القول إنّه أسطقس الرائي أم المرئي؟ -، فإنّ هذا التماسك أو هذه المرئية المبدئية تتغلب على كل شقاق مؤقت. إنّ كل رؤية أو كل مرئي جزئي قد يخفق نهائياً في تلك المرئية هو سلفاً ليس ملغياً، لأنّ ذلك سيترك فيها ثغرة، - بل أفضل من ذلك: يقع استبداله برؤية وبمرئي أكثر دقة تبعاً لمبدأ المرئية الذي وكأنّه، بضرب من خشية الخلاء يستدعي مسبقاً الرؤية والمرئي الحقيقيين ليس فحسب بصفتهما بديلين لأخطاء الرؤية والمرئي الأولين، وإنّما أيضاً بصفتهما تفسيرهما وتبريرهما النسبي، بحيث إنّهما لا يقع محوهما وإنّما «شطبهما» مثلما يقول هوسرل جيداً.. تلك هي [185] النتائج المارقة التي نتوصل إليها عندما نتعاطى بجدية مع الرؤية وعندما نسائلها. من الأكيد أنّه بوسعنا الإحجام عن ذلك وصرف النظر عنه، لكن إن نحن فعلنا ذلك فسنلتقي مجدداً بالمبهم والملتبس واللاجليّ من مِزَق أنطولوجيا المرئي هذه المختلطة بكل نظريات معرفتنا، وبشكل خاص بتلك التي تحرك العلوم كيفما كان. من الأكيد أنّنا لم ننته من تقويض هذه النظريات، فالأمر لم يكن يتعلق في هذه المحاولة الإجمالية الأولى إلا برصد هذا الميدان الغريب الذي يوصل إليه التساؤل الحق...

إلا أنّه سرعان ما نلاحظ أنّ الميدان غير محدود، فإذا استطعنا أن نبين أن اللحم هو مفهوم أخير، وأنّه ليس وحدة أو مركّباً

لجوهرين، وإنّما هو يمكن التفكير به انطلاقاً من ذاته، وإذا كان المرئي الذي يخترقني ويشكّلني كراءٍ له علاقة بذاته، فإنّ هذه الدائرة التي لا أصنعها والتي تصنعني، وهذا الالتفاف للمرئي على المرئي يمكنه أن يجتاز ويحرك أجساداً أخرى تماماً كما يجتاز ويحرك جسدي، وإذا استطعت أن أفهم كيف تولد فيّ هذه الموجة وكيف أنّ المرئي الكائن هناك هو في ذات الآن منظري، فمن الأجدر أن يكون بمقدوري أن أفهم أنّه في مكان آخر هو ينغلق أيضاً على ذاته، وأنّه ثمة مناظر أخرى غير منظري. وإذا ما استسلم المرئي لأحد مكوناته فإنّ مبدأ الاستحواذ قد حصل والمجال انفتح لنرجسيات أخرى ولـ«بيجسدية». وإذا كانت يدي اليسرى تستطيع أن تلمس يدي اليمنى وهي تجس المحسوسات، تلمسها وهي بصدد اللمس وتعيد عليها لمسها، فلِمَ وأنا ألمس يد إنسان آخر لا ألمس فيها نفس القدرة التي لمستها في يدِي على التزاوج مع الأشياء؟ صحيح أنّ «الأشياء» المعنية هي أشيائي، وأنّ كل العملية تتم «في داخلي» وفي مشهدي مثلما يقال، بينما الأمر يتعلق بتعيين شخص آخر لها. وعلى العكس من ذلك عندما تلمس إحدى يديّ الأخرى، فإنّ عالم كل واحدة منهما يفتح على عالم الأخرى، لأنّ العملية قابلة إرادياً للانعكاس، ولأنّ يديّ تنتميان كليهما كما يقال إلى فضاء وعي واحد، ولأنّ [186] إنساناً واحداً يلمس شيئاً واحداً عبر الاثنتين. لكن حتى تفتح يداي على عالم واحد فإنّه لا يكفي أن تكونا منعطيتين لـ **وعي** واحد: وإلا فإنّ الصعوبة التي تشغلنا حينئذ ستزول هي أيضاً؛ فالأجساد الأخرى معروفة من قِبلي معرفتي لجسدي، ومرة أخرى هي معنية كما أنا معنيّ بنفس العالم. لا، إنّ يديّ الاثنتين تلمسان نفس الأشياء لأنّهما يدَا نفس الجسد؛ إلا أنّه لكل منهما تجربتها اللمسية؛ غير أنّهما إذا كانتا معنيتين بنفس الملموس فلأنّه من الواحدة إلى الأخرى، عبر الفضاء الجسدي، وكما هو الحال من جهة أخرى بين عينيّ، توجد

علاقة خاصة جداً تجعل منهما الاثنتين عضو تجربة واحد مثلما من عينيّ الاثنتين قنوات لرؤية واحدة هائلة⊕. إنّه لمن العسير التفكير بهذه العلاقة بما أنّ عيناً واحدة ويداً واحدة قادرتيْن على الرؤية وعلى اللمس، وأنّ ما علينا فهمه هو أنّه كيف لهذه الرؤى وهذه اللمسات وهذه الذاتيات الصغرى وهذه «الأوعاء بـ . . .» أن تتجمع كأزهار في باقة، والحال أنّ كل واحدة منها بما هي «وعي بـ» وبما هي **لذاته**، تردّ الآخرين إلى موضوعات. إنّنا لن نخرج من المأزق إلا بتخلينا عن تشعب «الوعي بـ» والموضوع، والتسليم بأنّ جسدي التآزري ليس موضوعاً، وأنّه يجمّع «الأوعاء» الملتحمة بيديه وعينيه في حزمة بواسطة عملية جانبية وعرضانية بالنسبة إلى هذه الأوعاء، وأنّ «وعيي» ليس الوحدة التوليفية واللامخلوقة والنابذة، وحدة لجمهرة من «الأوعاء بـ»، النابذة مثله، وأنّه مدعوم ومسنودٌ بالوحدة القبتفكرية والقبموضوعية لجسدي. وهو ما يعني أنّ كل رؤية بعين واحدة وكل لمس بيد واحدة، وإنّ كان لكل منهما مرئيه وملموسه فإنّهما مرتبطان بكل رؤية أخرى وبكل لمس آخر، بحيث يشكّلان مع كل رؤية وكل لمس تجربة جسد واحد أمام عالم واحد، بواسطة [187] إمكان نقل وتحويل لغته في لغتها، إمكان ترحيلٍ وقلبٍ بمقتضاه لا يكون العالم الصغير الخاص لكل واحد عالماً متراكباً مع عالم كل الآخرين وإنّما هو محاط به، مقتطع منه، والجميع معاً هم **حاسٌّ** بعامة إزاء **محسوس** بعامة. والحال هذه، فإنّ تلك العمومية التي تصنع وحدة جسدي، لِمَ لا تفتحه للأجساد الأخرى؟ إنّ المصافحة قابلة للانعكاس هي أيضاً، فبإمكاني أن أحس أنّني ملموس كذلك وفي نفس الوقت الذي أكون فيه لامساً، ومن الأكيد أنّ ليس ثمّة

⊕ النص الفرنسي يقول Une Seule vision cyclopéenne، وسيكلوب كما تقول الأسطورة هو عملاق بعين واحدة كائنة وسط الجبهة.

حيوان كبير تكون أجسادنا هي أعضاؤه، مثلما تكون الأيدي والعيون أعضاء لكل واحد من تلك الأجساد، فلِمَ لا يوجد التآزر بين أجهزة عضوية مختلفة إذا كان ممكناً داخل كل واحد منها؟ مناظر هذه الأجهزة العضوية تتشابك وأفعالها وانفعالاتها تتعادل تماماً: إنّ ذلك ممكن حالما نتوقف عن تعريف الإحساس أولياً بالانتماء إلى نفس «الوعي»، وعلى العكس من ذلك نفهمه كعودة للمرئي على ذاته، وكالتحام جسديّ للحاسّ بالمحسوس وللمحسوس بالحاسّ. ذلك أنّ التلاحم بما هو ضمٌّ وانفلاق وهوية وفرق إنّما يولّد شعاعاً من النور الطبيعي الذي يضيء كل لحم وليس لحمي فحسب. قد يُعترض علي بالقول إنّ الألوان والتضاريس الملموسة لدى الآخر هي لغز مطلق بالنسبة إلي ولا يمكنني الوصول إليها إطلاقاً. إنّ ذلك ليس صحيحاً تماماً، ويكفي أن يكون لدي عن تلك الألوان وتلك التضاريس، ليس فكرة أو صورة أو تصوراً وإنّما ما يشبه التجربة الوشيكة، وأن أرى منظراً وأتحدث عنه مع شخص ما: حينئذ، بواسطة عمليةِ مطابقةِ جسده لجسدي، ما أراه ينتقل إليه، فهذا الأخضر الفردي للمرْج المنبسط تحت ناظريّ، يجتاح رؤيته دون أن يفارق رؤيتي، وأتعرف في أخضري على أخضره شأن ما يتعرف الجمركي فجأة في هذا المتنزِّه على الرجل الذي أعطيت له أوصافه. ولا وجود هنا لمشكلة **الأنا الآخر** لأنّني لست **أنا** الذي أرى وليس **هو** الذي يرى، ولأنّ مرئية مجهولة تسكننا نحن الاثنين، تسكننا رؤية بشكل عام بمقتضى هذه الخاصية الأساسية التي تنتمي إلى اللحم، كونه هنا [188] والآن، خاصيته أن يُشع في كل مكان ودائماً، وبصفته فرداً، أن يكون كذلك بعداً متحدداً وأن يكون كلياً.

مع تعاكس المرئي والملموس، ما هو منفتح لنا هو إذاً إن لم يكن اللاجسدي حتى الآن، فعلى الأقل هو كائن بيجسديّ، هو

مجال محتمل للمرئي والملموس يمتد إلى أبعد من الأشياء التي ألمسها وأراها حالياً.

ثمّة دور من اللامس إلى الملموس، فالملموس يأسر اللامس؛ وثمّة دور من المرئي إلى الرائي، فالرائي ليس دون وجودٍ مرئي(*)؛ وثمّة حتى انتقاش من اللامس إلى المرئي ومن الرائي إلى الملموس والعكس بالعكس، وأخيراً ثمّة انتشار لهذه التبادلات إلى كل الأجساد التي لها نفس الشكل ونفس الأسلوب والتي أراها وألمسها، ـ وذلك بفعل الانفلاق أو التمييز الأساسي بين الحاسّ والمحسوس،والذي يجعل جانبياً أعضاء جسدي تتواصل ويؤسس للتعدي من جسد إلى آخر.

حالما نرى رائين آخرين لم يعد أمامنا النظر دون حنوّ وحسب، ومرآة الأشياء التي لا طلاء قصديري لظهرها، وذلك الانعكاس الضعيف، وذلك الشبح الذي هو شبحنا، واللذيْن تثيرهما الأشياء بتعيينها موقعاً بينها نراها منه: من الآن فصاعداً، بأعين أخرى نحن لذواتنا مرئيون تماماً؛ فهذه الفجوة التي توجد فيها أعيننا وظهرنا، هي مترعة، مترعة بالمرئي مرة أخرى، إلا أنّه المرئي الذي لسنا أصحابه؛ من الأكيد، لنصدّق ذلك ولنحسب حساب رؤية ليست رؤيتنا، فإنّنا ننهل دوماً بشكل حتمي من الكنز الوحيد لرؤيتنا، والتجربة إذاً لا يمكنها أن تعلمنا شيئاً لم يتخطط إجمالياً في رؤيتنا. لكن خاصة المرئي كما كنا قلنا هي أن يكون سطحاً لعمق لا ينضب: وذلك هو ما يتيح إمكان انفتاحه لرؤى أخرى غير رؤيتنا. [189] وإذاً، بتحققها تجلّي تلك الرؤى حدود رؤيتنا الفعلية وتشدد على

(*) مدرجة هنا بين معقوفتين وفي سياق النص ذاته هذه الملاحظة: ماذا تكون هذه الالتحامات بالقياس إلى التحامات الصوت والسمع؟

الوهم الأنانوي، المتمثل في اعتقاد أنّ كل تخط إنّما هو تخط بواسطة الذات. ولأول مرة يكون الرائي الذي أنا إيّاه مرئياً حقاً من قِبَلي؛ ولأول مرة أظّهر لنفسي منكشفاً حتى الأعماق تحت ناظريّ. ولأول مرة أيضاً لا تتجه حركاتي نحو الأشياء التي هي للرؤية أو للمس، أو نحو جسدي وهو بصدد رؤيتها ولمسها، وإنّما تتوجه إلى الجسد بشكل عام ومن أجله هو ذاته (سواء كان جسدي أو جسد الآخرين)، لأنّه، لأول مرة أرى بواسطة الجسد الآخر أنّ الجسد في تزاوجه مع لحم العالم يبذل أكثر مما يأخذ، ويضيف إلى العالم الذي أراه الكنز الضروري لما يراه هو. ولأول مرة لا يتزاوج الجسد مع العالم، إنّه يحتضن جسداً آخر، منطبقاً [عليه](*) جدياً في كامل مداه وراسماً بيديه دونما كلل التمثال الغريب الذي يعطي بدوره كل ما يأخذ، تائهاً خارج العالم والأهداف، مفتوناً بانشغاله الوحيد الذي هو التموج في الكينونة بحياة أخرى، وبأنّ يكوّن لنفسه خارج داخله وداخل خارجه. ومذّاك، فإنّ الحركة واللمس والرؤية وهي تنطبق على الآخر وعلى أنفسها، إنّما تعود إلى منابعها، وفي العمل الصبور والصامت للرغبة، تبدأ مفارقة التعبير.

والحال هذه، فإنّ هذا اللحم الذي نرى ونلمس ليس هو كل اللحم ولا هذه الجسدية الكثيفة هي كل الجسدية. إنّ المعكوسية التي تعرّف اللحم توجد في مجالات أخرى، بل هي في هذه المجالات لا مثيل لسرعتها وهي قادرة على ربط علاقات بين الأجساد، علاقات لن توسع دائرة المرئي وحسب بل تتخطاها نهائياً هذه المرة. فمن بين حركاتي ثمّة حركات لا تذهب إلى أي مكان، ـ لا تذهب [190] حتى لتجد في الجسد الآخر شبيهها أو نموذجها الأصلي: إنّها

(*) لفظة [عليه] التي نعيد إدراجها في النص كانت شطبت خطأ على ما يبدو.

حركات الوجه والكثير من الإشارات وخاصة هذه الحركات الغريبة للحنجرة وللفم، التي تصنع الصرخة والصوت. هذه الحركات تنتهي إلى أصوات وأسمعها، فمثل البلور والمعدن والكثير من المواد الأخرى، أنا كائن صائت، لكن ذبذبتي أسمعها من الداخل؛ وكما قال مالرو (André Malraux)، أسمع ذاتي بحنجرتي. ومثلما قال أيضاً، في هذا أنا متفرد وصوتي مرتبط بكتلة حياتي ارتباطاً لا يضاهيه ارتباط صوتِ أيّ كان. لكن، حين أكون قريباً كفاية من الآخر الذي يتكلم لأسمع نفَسه وأحس جيشانه وتعبه، فإنّني أواكب تقريباً فيه كما فيّ الولادة المرعبة لصيحته. وكما توجد انعكاسية للمس وللرؤية ولجهاز اللمس ـ الرؤية، توجد انعكاسية لحركات التصويت والسمع، فلهذه الحركات انتقاشها الصائت وللصيحات في داخلي صداها الحركي. هذه المعكوسية الجديدة وانبثاق اللحم كتعبير هما نقطة اندراج الكلام والتفكير في عالم الصمت(*).

[191] على حدود العالم الصامت أو الأنانوي، هناك حيث يتأكد مرئيي في حضور رائين آخرين كنسخة من مرئية كلية، نصل إلى معنى ثان أو مجازي للرؤية، وهو الذي سيكون **الحدس العقلي** أو الفكرة، وإلى تصعيد للحم الذي سيكون روحاً أو فكراً. لكن الحضور الفعلي

(*) نجد هنا هذه الأسطر مدرجة بين معقوفين: بأي معنى لم ندرج بعد فعل التفكير: من الأكيد أننا لسنا في الفي ذاته، فمنذ اللحظة التي قلنا فيها **الرؤية** و**المرئي** ووصفنا انفلاق المحسوس فإننا قد كنا إن شئنا في مجال الفكر. إننا لم نكن فيه بمعنى أن فعل التفكير الذي أدخلناه كان هو **الثمة** وليس هو **يظهر لي أن**...(الاظّهار الذي سيجعل الكينونة كلها تظّهر). أطروحتنا هي وجوب **ثمة** الملازَمة هذه، ومشكلتنا تتمثل في بيان أن الفكر بالمعنى الحصري (الدلالة المحض، فكر الرؤية والإحساس) لا يُفهم إلا كإنجاز بوسائل أخرى لأمنية **الثمة**، بواسطة تصعيد **الثمة** وتحقيق لامرئي هو بالضبط قفا المرئي وقوة المرئي. بحيث إنه بين الصوت والمعنى وبين الكلام وما يريد قوله، ما تزال ثمة علاقة معكوسية ولا مجال لأي نقاش بخصوص الأسبقية، فتبادل الكلمات هو بالضبط التخلق الذي يكون الفكر هو تكامله.

للأجساد الأخرى لن يقدر على إنتاج الفكر أو الفكرة ما لم تكن البذرة في جسدي. إنّ الفكر علاقة بالذات وبالعالم مثلما هو علاقة بالآخر، وإذاً هو يستقر في الأبعاد الثلاثة في نفس الوقت. وعلينا أن نجعله يظهر مباشرة في البنية التحتية للرؤية. قلنا أن نجعله يظهر وليس أن نجعله يولد: ذلك أنّ سؤال معرفة ما إذا لم يكن الفكر متضمناً سلفاً في تلك البنية التحتية للرؤية، نتركه الآن معلقاً، فبقدر ما هو بيّن أنّ الإحساس منتشر في جسدي وأنّ يدي تلمس مثلاً، ونتيجة لذلك يمنع علينا إحالة الإحساس مسبقاً إلى فكر لن يكون الإحساس إلا واحداً من حالاته، ـ بقدر ما سيكون من العبثي إدراك اللمس كمستعمرة من التجارب اللمسية المجمّعة. ونحن لا نقترح هنا أي تكوّن أمبيريقيّ للفكر: إنّنا نتساءل تدقيقاً عما هي هذه الرؤية المركزية التي تربط بين الرؤى المشتتة وعما هو هذا اللمس الأوحد الذي يحكم دفعة واحدة كل الحياة اللمسية لجسدي، وعما هو هذا **الأنا أفكر** الذي عليه أن يكون قادراً على مصاحبة كل تجاربنا. إنّنا نتجه صوب المركز ونحاول أن نفهم كيف يكون ثمّة مركز وفيمَ تتمثل الوحدة، ونحن لا نقول إنّها مجموع أو حصيلة، وإن نحن جعلنا الفكر يظهر على قاعدة من بنية تحتية للرؤية، فإنّ ذلك يكون فحسب بموجب هذه البداهة التي لا مراء فيها والتي تقول إنّه يجب أن نرى أو أن نحس بكيفية ما حتى نفكر، وأن كل فكر معروف من قِبلنا إنّما يطرأ على اللحم.

مرة أخرى، اللحم الذي نتحدث عنه ليس هو المادة. إنّه التفاف المرئي على الجسد الرائي والتفاف الملموس على الجسد اللامس، وهو يتأكد خصوصاً عندما يرى ويلمس الجسد ذاته وهو بصدد رؤية [192] ولمس الأشياء، بحيث إنّه في نفس الآن يقيم بين الأشياء **من حيث** هو محسوس، ويهيمن عليها جميعها **من حيث** هو حاس، ويستمد من ذاته هذه العلاقة وحتى هذه العلاقة المضاعفة بواسطة تفتح أو انفلاق كتلته. هذا التمركز للمرئيات حول واحد منها أو تفجّرُ كتلة

الجسد باتجاه الأشياء، والذي يجعل رعشة لجلدي تتحول إلى الأملس والخشن ويجعلني **أتابع بعينيّ** حركات وحواشي الأشياء ذاتها، هذه العلاقة السحرية وهذا الميثاق بين الأشياء وبيني والذي بمقتضاه أهبها جسدي لتدوّن فيه مشابهتها وتمنحنيها، هذه الطية وهذه الفجوة المركزية للمرئي التي هي رؤيتي، هذان الصفان المتقابلان مرآوياً للرائي والمرئي وللامس والملموس، تشكّل جميعها نسقاً شديد الترابط أعوّل عليه، تحدد رؤية بعامة وأسلوباً دائماً للمرئية، التي لن يسعني الانفكاك عنها حتى عندما أتبين أنّ رؤية جزئية ما هي رؤية وهمية، إذ أظل واثقاً أنّني عندما أتملى جيداً سأحصل على الرؤية الحق، وأنّه على أي حال، سواء كانت هذه الرؤية أو غيرها، فـ **ثمّة رؤية**. إنّ اللحم (لحم العالم أو لحمي) ليس عرَضية وشَواشاً، بل هو حياكة تعود إلى ذاتها وتتلاءم وذاتها. إنّني لن أرى أبداً شبكيتيّ، لكن إذا كان ثمّة شيء مؤكد لدي فهو أنّه توجد في قعر مقلتيّ هذه الأغشية الكامدة والسرية. وفي النهاية أنا أصدق ذلك، ـ أصدق أنّ لي حواس إنسان وجسد إنسان ـ، لأنّ منظر العالم الذي هو منظر عالمي، لا يختلف كثيراً عن منظر عالم الآخرين إذا ما نحن حكمنا عليه من خلال مكافحاتنا، فهو عندي كما هو عندهم يحيل بداهة إلى أبعاد نموذجية للمرئية، وأخيراً إلى بؤرة افتراضية للرؤية وإلى مكشاف (Détecteur) نموذجيّ هو أيضاً، بحيث إنّه يكون ثمّة في مَفصل الجسد والعالم الأكمديْن خطُّ عمومية ونور. وبالمقابل، عندما أتساءل، وقد انطلقت من الجسد، كيف [193] يكون رائياً، وعندما أتفحص المنطقة الحرجة للجسد الحسي فإنّ كل شيء يتمّ، وقد بينا ذلك في ما مضى[1]، كما لو أنّ الجسد المرئي

(1) في بنية السلوك.

يظل منقوصاً ومنفرجاً، وكما لو أنّ فيزيولوجية الرؤية لم تنجح في إغلاق النشاط العصبي على ذاته، ذلك أنّ حركات التثبيت والتضافر تظل معلقة على إقبال عالم مرئي على الجسد، عالم كان من المفروض أن تفسره، وإذاً كما لو أنّ الرؤية جاءت فجأة تقدم للوسائل والأدوات المادية المتروكة هنا وهناك على الساحة تضافراً كانت تنتظره، وكما لو أنّه بواسطة كل تلك القنوات وكل تلك المدارات الجاهزة إلا أنّها غير موظفة، أصبح ذلك التيار الذي يجتازها محتمَلاً ومحتماً مع مرور الزمن، جاعلاً من جنين مولوداً، ومن مرئي رائياً ومن جسد فكراً أو على الأقل، لحماً. ورغم كل أفكارنا الجوهرانية، فإنّ الرائي يتهيأ في صحبة التطور الجنيني، والجسد المرئي يهيئ بواسطة عرك ذاته، الفجوةَ التي ستحدث منها رؤية ويعطي انطلاقة النضوج المديد الذي سيرى فجأة في نهايته، يعني أنّه سيكون مرئياً لذاته وسيقيم الجاذبية اللامتناهية وانقلاب العين الذي لا يكلّ للرائي وللمرئي، والذي مبدؤه موضوع والذي انطلق مع أول رؤية. إنّ ما نسميه لحماً، هذه الكتلة المعروكة داخلياً، لا اسم له في أي فلسفة. وبصفته وسطاً مكوناً للموضوع وللذات، فإنّه ليس ذرة الكينونة أو الـ في ذاته الصلب الذي يقيم في حيز وفي لحظة فريدين: يمكننا أن نقول عن جسدي إنه ليس في **موضع آخر**، لكنّنا لا نستطيع أن نقول إنّه كائن **هنا** أو **الآن**، بالمعنى الذي تكون به المواضيع؛ ومع ذلك فإنّ رؤيتي لا تحلق فوقها، وهي ليست الكينونة التي هي معرفة كلها، ذلك أنّه لها عطالتها وروابطها. يجب أن نفكر في اللحم ليس انطلاقاً من جوهريْ الجسد والفكر، لأنّه سيكون حينذاك وحدة النقيضين، ولكن مثلما كنا قلنا، كعنصر وكرمز [194] عينيّ لطريقة كيان عامة. لقد تكلمنا باختصار في البداية عن معكوسية الرائي والمرئي واللامس والملموس. وقد حان الوقت لنؤكد أنّ الأمر يتعلق بمعكوسية وشيكة الحدوث دوماً وغير متحققة بالفعل أبداً،

فيدي اليسرى هي دائماً على وشك لمس يدي اليمنى وهي بصدد لمس الأشياء، لكنّني لا أتوصل أبداً إلى التطابق؛ فالمعكوسية تتوارى لحظة حدوثها، ونكون دائماً أمام أحد أمرين: إمّا أنّ يدي اليمنى تمر حقيقة إلى مصاف الملموس، وحينئذ يتوقف تأثيرها على العالم ـ وإمّا أن تحتفظ بهذا التأثير، ولكنّني حينذاك لا ألمسها هي حقاً ولا أتحسس منها بيدي اليسرى إلا غلافها الخارجي. وبالمثل فأنا لا أسمع ذاتي كما أسمع الآخرين، والوجود المجهور لصوتي يكاد يكون سيىء الانتشار بالنسبة إلي؛ وما يصلني منه هو بالأحرى صدى وجوده المفصلي، وهو يتموج عبر رأسي أكثر من تموّجه في الخارج، فأنا كائن دائماً في نفس الجهة التي يكون فيها جسدي وهو يعرض ذاته علي في منظور ثابت. والحال هذه، فإنّ هذا الزوغان المتواصل وعجزي هذا الذي أنا فيه على أن أراكب بالضبط أحدهما على الآخر، لمس الأشياء بيدي اليمنى ولمس يدي اليسرى لنفس تلك اليد اليمنى، أو أن أراكب كذلك في الحركات المستكشِفة ليدي، التجربة اللمسية لنقطة ما والتجربة اللمسية لـ«نفس» النقطة في اللحظة التالية، أو التجربة السمعية لصوتي وتجربة الأصوات الأخرى، فإنّ ذلك ليس إخفاقاً: ذلك أنّه إذا كانت تلك التجارب لا تتطابق أبداً تمام التطابق وإذا كانت تفلت لحظة التقائها، وإذا كان ثمّة بينها دائماً «حَراك» أو «انزياح» فذلك بالضبط لأنّ يديّ تنتميان إلى نفس الجسد، ولأنّ الجسد يتحرك داخل العالم، ولأنّني أسمع ذاتي من الداخل ومن الخارج؛ وأشعر قدر ما أريد بانتقال وتحول تجربة إلى أخرى، وكأن محور الانطباق الصلب والراسخ القائم بين [195] تلك التجارب هو وحسب الذي يبقى محجوباً عني نهائياً. لكن هذه الفجوة بين يدي اليمنى الملموسة ويدي اليمنى اللامسة، بين صوتي المسموع وصوتي المنطوق، بين لحظة من حياتي اللمسية وبين اللحظة اللاحقة، ليست خواء أنطولوجياً أو عدم كينونة: إنّها يقع

تخطيها بالكيان التام لجسدي وبالكيان التام للعالم، إنّها الدرجة الصفر للضغط بين جامدين هي التي تجعلهما يلتحمان الواحد بالآخر، فلحمي ولحم العالم يضمان إذاً مناطق واضحة وأنواراً حولها تدور مناطقهما المظلمة، والمرئية الأولى، مرئية **الآيات** والأشياء لا تكون دون مرئية ثانية هي مرئية خطوط القوة والأبعاد، واللحم الغليظ لا يكون دون لحم لطيف، والجسد المؤقت لا يكون دون جسد مجيد، فعندما تحدّث هوسرل عن أفق الأشياء ـ عن أفقها الخارجي الذي يعرفه الجميع وعن أفقها «الداخلي»، هذه الظلمة المزدحمة بالمرئية والتي لا يمثل سطح الأشياء إلا حدها، ـ يجب أن نحمل الكلمة على محمل الجد، فالأفق شأنه شأن السماء والأرض ليس مجموعة من الأشياء اللطيفة أو عنوانا لطائفة [من الأشياء]، أو إمكانية منطقية للفهم أو نظاماً لـ «قدرة الوعي الكامنة»: إنّه طراز كيان جديد، كيان مسامية ورسوخ أو عمومية، وإنّ من ينفتح أمامه الأفق يتمكن منه الأفق ويحتويه. إنّ جسده والأجساد البعيدة تساهم بعامة في نفس الجسدية أو المرئية التي تسود بين تلك الأجساد وبينه، وتسود حتى في ما وراء الأفق، في ما دون جلده وحتى أعماق الكينونة.

نصل هنا إلى النقطة الأصعب، أي إلى الرابطة بين اللحم والفكرة وبين المرئي والبنية الداخلية التي يبديها ويحجبها. لا أحد ذهب أبعد من بروست في تثبيت علاقات المرئي واللامرئي وفي وصف فكرة ليست هي نقيض الحسي بل هي بطانته وعمقه. ذلك أنّ ما يقوله عن الأفكار الموسيقية يقوله عن كل كائنات الثقافة مثل **أميرة كلاف** (La Princesse de Clèves) ومثل **رنيه** (René)، وكذلك عن ماهية الحب التي لا تجعلها «الجملة المقتضبة» حاضرة وحسب لدى [196] سوان (Swann) وإنّما تجعلها قادرة على الوصول إلى كل الذين

يصغون إليها حتى وإن كان ذلك رغماً عنهم، وحتى إذا لم يستطيعوا التعرف عليها لاحقاً في المحبات التي ليسوا إلا شهوداً عليها، ـ وهو يقول ذلك عامة عن الكثير من المفاهيم الأخرى التي هي مثل الموسيقى ذاتها «لا مثيل لها»، يقوله عن «مفاهيم الضوء والصوت والظل واللذة الحسية، التي هي الاستمتاعات الثرية التي يتنوع ويتزين بها مجالنا الداخلي»[2]، فالأدب والموسيقى والمشاعر ولكن كذلك تجربة العالم المرئي هي استكشاف للامرئيّ ما، وهي لا تقل في ذلك عن علم لافوازييه (Lavoisier) وأمبير (Ampère)، وهي مثله تماماً، تعرية لعالم من الأفكار[3]. غير أنّ هذا المرئي وهذه الأفكار لا يتيسر فصلها شأن لامرئي وأفكار لافوازييه وأمبير عن المظاهر الحسية، ولا يتيسر انتصابها في إيجابية ثانية. إنّ الفكرة الموسيقية والفكرة الأدبية وجدلية الحب وكذلك تبديات الضوء وصيغ تعرّي الصوت واللمس، تتحدث إلينا ولها منطقها وتماسكها وتقاطعاتها وتوافقاتها، وهنا أيضاً، المظاهر هي تنكّر «القوى» و«القوانين» المجهولة. غير أنّه كما لو أنّ السر الذي يكتنفها والذي منه تخرجها العبارة الأدبية هو الذي كان صيغة وجودها الخاصة؛ فهذه الحقائق ليست متخفية وحسب بصفتها واقعاً فيزيائياً لم نتمكن من اكتشافه، أو لامرئياً بالفعل سنتمكن من رؤيته وجهاً لوجه يوماً ما بينما يستطيع آخرون يحتلون موضعاً أفضل منا أن يروه منذ الآن شريطة إزاحة الستار الذي يحجبه. هنا، على العكس من ذلك، ليس ثمّة رؤية دون ستار: إنّ الأفكار التي نتحدث عنها ما كانت لتكون معروفة من قِبلنا بشكل أفضل لو لم تكن لنا أجساد وحساسية، فعندئذ ستكون مما لا

---

(2) Marcel Proust, *Du Côté de chez Swann. 2* (Paris: Editions de la nouvelle revue française, [1926]), vol. 2, p. 190.

(3) المصدر نفسه، ص 192.

نطاله؛ و«الجملة المقتضبة»، ومفهوم الضوء كما «فكرة عقلية»، لا [197] يستنفدهما تجليهما وما كانت لتنعطي لنا **كأفكار** إلا في التجربة الجسدية. وما ذلك لأنّنا نجد في هذه التجربة **مناسَبة** للتفكير فيهما وحسب؛ وإنّما هما تستمدان نفوذهما وقوتهما الساحرة والدائمة من كونهما كائنين تحديداً بشفافية من وراء الحسي أو في قلبه، فكلما أردنا الوصول مباشرة إليها(*) أو الإمساك بها أو تطويقها أو رؤيتها دون حجاب، نشعر فعلاً أنّ المحاولة هي معنى معاكس، وأنّها تبتعد بقدر ما نقترب منها؛ فالتبيين لا يعطينا الفكرة ذاتها، إنّه ليس غير النسخة الثانية لها، إنّه فرع أكثر مرونة. يمكن لسوان أن يضغط جيداً على «الجملة المقتضبة» بين علامات الترقيم الموسيقي، وأن يعزو إلى الفارق البسيط بين النغمات الخمس التي يتألف منها وإلى التذكير المستمر باثنتين منها، «الرقة المستعادة والعابرة» التي تمثل ماهيته أو معناه: في اللحظة التي يفكر فيها في هذه العلامات وهذا المعنى لم يعد لديه «الجملة المقتضبة» ذاتها، ليس لديه غير«مجرد قيم حلّت، من أجل راحة عقله، محل الكيان الملغز الذي كشفه»[4]. وهكذا، من الأساسي بالنسبة إلى هذا الجنس من الأفكار أن تكون «مغشاة بالظلمات» وأن تظهر «تحت قناع». إنهّا تؤكد لنا أنّ «ليل روحنا الطويل والبهيم والمثبِّط» ليس خاوياً وليس «عدماً»؛ لكن تلك الكيانات وتلك الميادين وتلك العوالم التي توشّيها وتعمّرها والتي تحس بحضورها كما بحضور شخص ما في الظلمة، هي لم تحصل عليها إلا بتعاملها مع المرئي الذي تبقى تلك الكيانات وتلك الميادين وتلك العوالم مرتبطة به. وكما السواد الخفي للحليب الذي تحدث عنه فاليري (Valéry) لا يمكن أن نطاله إلا عبر بياضه، كذلك فكرة

(*) إليها، أي إلى الفكرة.

(4) المصدر نفسه، ص 189.

الضوء أو الفكرة الموسيقية تبطّن من الداخل الأضواء والأصوات، |١٩٨| وهي منها جانبها الآخر أو عمقها. ويقدم لنا نسيجها الجسدي النسيج الغائب لكل لحم، إنّه خطّ يرتسم سحرياً تحت ناظرينا دون راسم، إنّه تجويف ما وداخلٌ ما وغياب ما وسالبية ليست «**لاشيئاً**»، وهي منحصرة تحديداً في تلك العلامات الخمس حيث تنشأ بينها، وفي تلك العائلة من المحسوسات التي نسميها أضواء. ونحن لا نرى الأفكار ولا نسمعها، ولا حتى بعين الفكر أو بالأذن الثالثة: ومع ذلك هي هناك خلف الأصوات أو بينها وخلف الأضواء أو بينها، ويمكن التعرف عليها بواسطة طريقتها الخاصة دائماً والفريدة دوماً في الاحتماء خلف الأصوات والأضواء، «متمايزة بالتمام بعضها عن البعض الآخر؛ ومتفاوتة في ما بينها قيمة ودلالة»[5].

مع أول رؤية وأول اتصال وأول متعة، ثمّة دربة، نعني ليس وضعاً لمضمون، وإنّما انفتاح لبعد ما عاد له أن ينغلق، وإقامة لمستوى سيتعين من الآن فصاعداً موضع كل تجربة أخرى قياساً عليه. الفكرة هي هذا المستوى وهذا البعد، وهي إذاً ليست لامرئياً بالفعل مثل موضوع متوارٍ وراء آخر، وليست لامرئياً مطلقاً ما كانت لتكون له علاقة بالمرئي، وإنّما هي لامرئيّ هذا العالم، اللامرئي الذي يقطنه ويسنده ويجعله مرئياً، إنّها إمكانه الداخلي والخاص، إنّها كينونة هذا الكائن، ففي الآن الذي نقول فيه «ضوء»، وفي الآن الذي يصل فيه الموسيقيون إلى «الجملة المقتضبة»، ليس ثمّة أي ثغرة في داخلي؛ وما أحياه «متين» و«واضح» قدر ما سيمكن أن تكون عليه فكرة إيجابية من متانة ووضوح، ـ بل وحتى أكثر منها: ففكرة إيجابية هي ما هي، ولكنّها بالتحديد ليست غير ذلك، وفي

(5) المصدر نفسه.

هذه الحالة لا يمكنها أن تثبّتنا. إنّ ذلاقة الفكر تحملها سلفاً إلى موضع آخر. ونحن لا نمتلك الأفكار الموسيقية أو الحسية، بل هي تمتلكنا لأنّها تحديداً سالبية أو غياب محدَّد، فلم يعد العازف هو [199] الذي ينتج أو يعيد إنتاج اللحن: إنّه يشعر، ويشعر الآخرون بذلك، أنّه في خدمة اللحن، إنّ اللحن هو الذي يغني عبره أو هو الذي يصرخ فجأة بحيث إنّه عليه «أن ينقض على قوس كمانه» ليتعقبه. وهذه الدوامات المفتوحة في العالم الصوتي تتوحد أخيراً في دوامة واحدة حيث تتطابق الأفكار إحداها مع الأخرى. «ولم يحدث أبداً أن كانت اللغة المنطوقة ضرورة بشكل عنيد إلى هذا الحد، ولم تعرف لهذه الدرجة حصافة الأسئلة وبداهة الإجابات»[6]، فالكينونة اللامرئية والضعيفة تقريباً، هي الوحيدة القادرة على ذلك النسيج المحبوك. وثمّة أمثلية صارمة في تجارب هي تجارب اللحم: فلحظات اللحن ومقاطع الميدان المضيء يلتحم أحدها بالآخر التحاماً دون مفهوم، التحاماً من نفس نوع التحام أجزاء جسدي أو التحام جسدي بالعالم. وجسدي، أهو شيء، أهو فكرة؟ إنّه ليس هذا ولا تلك من حيث هو مقياس الأشياء. وسينبغي إذاً أن نتعرف على أمثلية ليست أجنبية عن اللحم، هي التي تعطيه مَحاوره وعمقه وأبعاده.

والحال هذه، وبمجرد ولوجنا هذا الميدان الغريب فإنّنا لا نفقه كيف سيمكن أن تكون المسألة مسألة **خروج** منه. فإذا كان هناك نشاط للجسد، وإذا كانت الرؤية والجسد متشابكان أحدهما بالآخر، - وبالتضايف، إذا كان الغشاء اللطيف للـ **آي** أو سطح المرئي على كل امتداده مبطناً باحتياطيّ لامرئيّ -، وأخيراً إذا كان المرئي الحالي والتجرُبي والأنطيقي يعرض في لحمنا كما في لحم كل الأشياء

(6) المصدر نفسه، ص 192.

وبضرب من الانثناء والانغماد والحشو، مرئية ما، وإمكاناً ليس هو ظل الحالي بل هو مبدؤه وليس هو الإسهام الخاص لـ «فكر» ما بل [200] هو شرطه، وأسلوباً تلميحياً وإضمارياً كما كل أسلوب، ولكن كما كل أسلوب هو متعذر تقليده ومكينٌ، وأفقاً داخلياً وأفقاً خارجياً يكون المرئي الحالي فاصلاً مؤقتاً بينهما ومع ذلك هما لا يفتحان أبدياً إلا على مرئيات أخرى، حينئذ ـ وقد وقع الطعن في التمييز المباشر والثنائي بين المرئي واللامرئي، وبين الامتداد والفكر، ليس لأنّ الامتداد يكون فكراً أو الفكر امتداداً، وإنّما لأنّهما القفا والوجه كل منهما للآخر، وأبداً يكون أحدهما وراء الآخر ـ من الأكيد، أنّ المسألة تتعلق بمعرفة كيف تقام فوق ذلك «أفكار العقل»، وكيف نمرّ من أمثلية الأفق إلى الأمثلية الخالصة، وبواسطة أي معجزة تنضاف على وجه الخصوص إلى العمومية الطبيعية لجسدي وللعالم، عمومية محدثة، ثقافة ومعرفة تستعيد وتصحح العمومية الأولى. لكن، أياً كانت الطريقة التي نتوصل بها أخيراً إلى فهم هذه العمومية المحدثة، فإنّها تنتشر مقدماً في مفاصل الجسد الحساس وفي حواشي الأشياء الحسية، ومهما كانت جديدة فإنّها تتسرب عبر سبل لم تشقها، وتجلّي آفاقاً لم تفتحها، إنّها تمتح من اللغز الأساسي لتلك المفاهيم التي «لا مثيل لها» مثلما يقول بروست، والتي لا تواصل في ليل الفكر حياتها السرية إلا لأنّها قد تم كشفها في مفاصل العالم المرئي، ومازال الوقت مبكراً لكي نوضح الآن هذا التخطي في ذات الموقع، فلنقل فقط إنّ الأمثلية المحض ليست هي ذاتها دون لحم ولا هي متحررة من بنيات الأفق: إنّها تحيا بها، حتى وإن تعلق الأمر بلحم آخر وبآفاق أخرى. وذلك لكأنّ المرئية التي تبعث الحياة في العالم الحسي تهاجر، ليس خارج كل جسد، وإنّما داخل جسد آخر أقل ثقلاً وأكثر شفافية، ولكأنّها تغير لحمها، مهاجرة من لحم الجسد إلى لحم اللغة، وبذلك تكون متحررة وليست متحللة من كل

شرط. ولمَ لا نقرّ ـ وذلك أمر كان يعرفه بروست جيداً، وقاله في موضع آخر، ـ أنّ اللغة، تماماً كما الموسيقى، يمكنها أن تسند [201] بترتيبها الخاص معنى ما، وأن تحوزه داخل حلقاتها الخاصة، وأن تقوم بذلك دون استثناء كلما كانت لغة آسرة وفاعلة وخلاقة، وكلما قيل شيء ما بالمعنى القوي للكلمة؛ وكما الترقيم الموسيقي هو **نسخة طبق الأصل** متأخرة للكيان الموسيقي وصورة مجردة له، فإنّ اللغة كنظام من العلاقات البيّنة بين العلامات والمدلولات وبين الأصوات والمعاني، هي حاصل ونتاج للغة الفاعلة حيث تكون بين المعنى والصوت نفس العلاقة التي بين «الجملة المقتضبة» والعلامات الموسيقية الخمس التي نجدها فيها لاحقاً؟ إنّ هذا لا يعني أنّ الترقيم الموسيقي والنحو واللسانيات و«أفكار العقل» ـ والتي هي الأفكار المكتسبة والجاهزة والفخرية ـ، هي أفكار عديمة الجدوى، أو أنّ الحمار الذي يتجه رأساً إلى العلف يعرف قدر ما نعرف عن خصائص الخط المستقيم كما قال ليبنيتز، وإنّما هو يعني أنّ نظام العلاقات الموضوعية والأفكار المكتسبة، كأنّهما مأخوذان هما ذاتهما من حياة ومن إدراك ثانيين يجعلان الرياضي يتجه رأساً إلى الكيانات التي لم يرها أحد بعد؛ وأنّ اللغة والألغوريتم **الفاعليْن** يستخدمان مرئية ثانية، وأنّ الأفكار هي الوجه الآخر للغة وللحساب، فعندما أفكر تبعث الأفكار الحياة في كلامي الباطني وتسكنه كما تستولي «الجملة المقتضبة» على عازف الكمان، وتبقى الأفكار في ما وراء الكلمات كما تبقى «الجملة المقتضبة» في ما وراء العلامات الموسيقية، وما ذلك لأنّها تأتلق في عالم آخر محجوب عنا، ولكن لأنّها هذا الانزياح المعيّن وهذا التخلق الذي لا يكتمل أبداً، وهذا الانفتاح المكرور دوماً بين العلامة والعلامة، مثل اللحم كما كنا قلنا، هو انفلاق الرائي إلى مرئي والمرئي إلى راء. وبما أنّ جسدي لا يرى إلا لأنّه يكوّن جزءاً من المرئي حيث يتفتح، فإنّ المعنى

الذي يفتح عليه تنسيق الأصوات ينعكس عليه، فاللسان بالنسبة إلى اللساني هو نسق مثاليّ وجزء من العالم المعقول. لكن مثلما أنّه لا [202] يكفي لكي أرى أن تكون نظرتي مرئية لزيد أو عمرو، بل يجب أن تكون مرئية لنفسها بضرب من الانفتال والاستدارة أو بظاهرة مرآوية، وأنّها معطاة نتيجة كوني قد ولدت، فإنّه بالمثل إذا كان لكلماتي معنى فليس ذلك **لأنّها** تتوفر على التنظيم النسقيّ الذي سيكشفه اللسانين ولكن لأنّ هذا التنظيم شأنه شأن النظرة يستند إلى ذاته: الكلمة الفاعلة هي المنطقة المظلمة التي ينبثق منها النور المُنشأ كما الانعكاس الأصم للجسد على ذاته هو ما نسميه نوراً طبيعياً. وبما أنّه ثمّة معكوسية بين الرائي والمرئي، وبما أنّه في النقطة التي يتقاطع فيها هذان التحولان يولد ما نسميه الإدراك الحسّي، فإنّه ثمّة بالمثل معكوسية بين الكلام وما يعنيه؛ فالدلالة هي التي تختم وتقفل وتجمّع كثرة الوسائل الفيزيائية والفيزيولوجية واللغوية للتعبير، وتدغمها في فعل واحد مثلما تأتي الرؤية لتكمل الجسد الحساس؛ وكما يأسر المرئي النظرة التي كشفته والتي هي جزء منه، فإنّ الدلالة تفيض بالمقابل على وسائلها، وتستولي على الكلام الذي يصير موضوع علم، وهي تسبق ذاتها بواسطة حركة ارتدادية لا تخيب بالتمام أبداً، ذلك أنّه سبق للكلام وهو يفتح أفق ما يتسمى وما ينقال أنِ اعترف بأنّ له موقعاً فيه، ولأنّه ولا متكلم يتحدث إلا وهو يجعل من ذاته مستمعاً بشكل مسبق، **حتى وإن كان مستمعاً لنفسه**، ولأنّه يغلق بإشارة واحدة دائرة علاقته بذاته ودائرة علاقته بالآخرين، وفي ذات الآن يتعين هو أيضاً **غير متكلم**، يتعين كلاماً نتكلم عنه: إنّه يهب ذاته ويهب كل كلام إلى الكلمة الكلية. وعلينا أن نتابع عن كثب هذا المرور من العالم الأخرس إلى العالم الناطق. ونحن لا نريد أن نشير الآن إلا إلى أنّنا لا نستطيع أن نتكلم لا عن تحطيم الصمت ولا عن الحفاظ عليه، (بل ولا عن تحطيم يحافظ أو عن

تجسيد يحطم، وهو ما لا يعني حلاً للمشكلة بل طرحاً لها). وعندما تَصبّ الرؤية الصامتة في الكلام، وفي المقابل عندما يتنزل الكلام في [203] مجال ما يتسمى وما ينقال وهو يفتحه، ويحل محله تبعاً لحقيقته، وباختصار عندما يقلب الكلام بُنى العالم المرئي ويصير نظرة فكر و**حدساً عقلياً**، فإنّ ذلك يحدث دائماً بمقتضى نفس الظاهرة الأساسية التي هي ظاهرة المعكوسية التي تسند الإدراك الصامت والكلمة، والتي تتبدى في وجود يكاد يكون لحمياً للفكرة، لكأنّها تتبدى بواسطة إعلاء للحم. وبمعنى ما، لو كنا قد بيّنا تماماً معمارية الجسد الإنساني وبنيته الأنطولوجية وكيف يرى ويسمع ذاته، لرأينا أنّ لبنية عالمه الأخرس ما يجعل كل إمكانات اللغة معطاة فيها سلفاً. ومسبقاً، فإنّ وجودنا كرائين، أي ككائنات تقلب العالم على ذاته وتمر إلى الجانب الآخر مثلما قلنا، كائنات تتراءى وترى بعيون بعضها البعض، وعلى وجه الخصوص وجودنا ككائنات صوتية للآخرين ووجودهم ككائنات صوتية لأنفسهم، هذان الوجودان يحتويان على كل ما يلزم لكي يكون بيننا كلام وكلام عن العالم. وبمعنى ما، أن نفهم جملة ليس شيئاً آخر غير أن نستقبلها تماماً في كياننا الصوتي: أو كما نقول جيداً، **نسمعها**؛ فالمعنى ليس فوقها كما الزبدة على قطعة الخبز، وكما طبقة ثانية لـ «واقع نفسانيّ» ممدود على الصوت: إنّه ما قيل برمّته، إنّه تكامل تفاضلات السلسلة الكلامية، وهو معطى مع الكلمات عند الذين لهم آذان للإصغاء. والعكس بالعكس، فإنّ المشهد كله اجتاحته الكلمات اجتياح غزو، ولم يعد في نظرنا غير تنويعة للكلام، والتحدث عن «أسلوبه» هو في نظرنا ضرب من المجاز. بمعنى ما فإنّ الفلسفة كلها تتمثل كما يقول هوسرل، في استعادة القدرة على العَنْي وعلى ولادة المعنى، أو ولادة معنى برّيّ والتعبير عن التجربة بالتجربة تعبيراً يضيء بالأخص الميدان الخاص للغة. وبمعنى ما فإنّ اللغة كما يقول فاليري، هي [204]

كل شيء طالما أنّها ليست صوتاً لأحد وأنّها صوت الأشياء والأمواج والغابات نفسه. وما يجب فهمه هو أنه ليس ثمّة انقلاب جدلي من هذه الرؤية إلى تلك، وأنّه ليس علينا أن نجمعهما في شميلة: إنّهما وجهان للمعكوسية التي هي الحقيقة النهائية.

[205]

ملحـــق

الكينونة القبموضوعية: العالم الأنانوي(*)

[207]

الرد إلى القبموضوعيّ

بما أنّ العلم والتفكر لا يمسّان في النهاية بلغز العالم الخام، فنحن مدعوون إلى مساءلته دون أن نفترض أي شيء مسبقاً. وسيكون من المعلوم من الآن فصاعداً أنّه لن يتأتى لنا اللجوء من أجل توصيفه إلى أيّ من تلك «الحقائق» الجاهزة التي نصادفها يومياً، والتي هي حافلة في واقع الحال بالالتباسات، ولا يمكننا التخلص منها حقاً إلا باستحضار العالم الخام وعملِ المعرفة الذي وضع تلك الحقائق فوق العالم كبنية فوقية، فعلى سبيل المثال، كل ما نستطيع معرفته بواسطة الممارسة والعلم عن «أسباب» الإدراك وعن التأثير الذي تمارسه علينا هذه الأسباب سيعتبر مجهولاً. وإنّ تلك لقاعدة اتباعها أعسر مما نظن: فالإغراء يكاد لا يقاوم، إغراء بناء الإدراك انطلاقاً من المدرَك وبناء صلتنا بالعالم انطلاقاً مما علّمنا إياه المدرَك

(*) يشيرُ ترقيم صفحات المخطوط بوضوح إلى أن الفصل الذي نحن بصدده لم يكن ليحتفظ به المؤلف. لقد وقع تعويضه بفصل **التساؤل والحدس**. وبما أنه لم يقع شطبه فقد رأينا أنه من الأفضل تقديمه كملحق.

عن العالم. وإنّا لنرى كتّاباً يبرهنون على أنّ كل «وعي» هو «ذاكرة» بحجّة أنّني أرى اليوم نجماً قد يكون خمد منذ سنوات، وبصفة عامة، على أنّ كل إدراك يتأخر عن موضوعه. وهُم لا يَبدون مدركين [208] لاستتباعات تلك «الحجّة»: إنّها تفترض ألاّ يقع تعريف «الذاكرة» بهيئة وخصائص المستذكَر، وإنّما من الخارج بعدم وجود موضوع مطابق آنياً في العالم في ذاته؛ إنّها تفترض إذاً هذا العالم في ذاته من حولنا وبينه وبيننا علاقات تزامن وتتابع تحبسنا وإياه في نفس الزمن الموضوعي؛ وتفترض فكراً قادراً على معرفة هذا الكون الحقيقي، الذي قلصت واختصرت السبيل الأقصر للإدراك في النهاية علاقاته، التي تجعل من الإدراك ظاهرة «تذكّر». إنها السبيل المعاكسة هي التي علينا أن نسلكها، وإنّه انطلاقاً من الإدراك ومن تنويعاته الموصوفة مثلما تمْثُل، سنحاول فهم الكيفية التي تمكّن بها عالم المعرفة من التشكل. عالم المعرفة هذا لا يمكنه أن يقول لنا شيئاً عما عشناه نحن (اللهم إلا بشكل غير مباشر بواسطة ثغراته وبواسطة الإحراجات التي يورطنا فيها). وليس لأنّ العالم الذي يُعتبر «موضوعياً» له هذه أو تلك من الخصائص، سنجوّز لأنفسنا اعتبارها حاصلة في العالم المعيش: إنّها لن تكون في أفضل الأحوال بالنسبة إلينا غير خيط هادٍ لدراسة الوسائل التي توصلنا إلى الاعتراف للعالم بأنّها خصائصه وإلى التقائها في حياتنا. وعكسياً، ليس لأنّه في العالم «الموضوعي» لا مؤشر مرئيّ لهذه الظاهرة أو تلك، سيكون علينا التخلي عن إدراجها في العالم المعيش؛ فالصور المنفصلة في السينما لا تبرهن على شيء بخصوص الحقيقة العينية للحركة التي تربط تلك الصور بأعين المشاهد، ـ بل هي لا تبرهن حتى على أنّ العالم المعيش يتضمن حركات دون متحرك: فالمتحرك يمكن أن يُعرض من طرف من يدرك. كل ما سنقدمه بشأن العالم يجب ألاّ يتأتى من العالم المألوف، ـ حيث دربتنا على الكينونة والمحاولات الفكرية الكبرى

التي جددتها في التاريخ لم تدوَّن إلا على هيئة آثار غامضة ومفرغة من معناها ومن دوافعها ـ، وإنّما من هذا العالم الحاضر الذي يحرس [209] منافذ حياتنا، والذي فيه نجد ما به نحيي الميراث، وإذاً كان هناك من مجال استعادته لحسابنا، فنحن لن نقبل بعالم متشكل مسبقاً وبمنطق، إلا إذا ما نحن رأيناهما يطلعان من تجربتنا للكينونة الخام التي هي كحبل المشيمة لمعرفتنا وكمنبع للمعنى بالنسبة إلينا.

وفضلاً عن ذلك فإنّنا نمتنع أيضاً عن أن نُدخل في وصفنا مفاهيم مستقاة من التفكّر، سواء كانت مفاهيم سيكولوجية أو ترنسندنتالية: فهي في أغلب الأحوال إمّا متضايفات أو مقابِلات للعالم **الموضوعي**. وعلينا التخلي ونحن نبدأ، عن مفاهيم من مثل «أفعال الوعي» و«حالات الوعي» و«المادة» و«الشكل» وحتى «الصورة» و«الإدراك». ونقصي لفظ الإدراك بكامل القدر الذي يضمر فيه مسبقاً تقطيعاً للمعيش في أفعال منفصلة، أو يضمر رجوعاً إلى «أشياء» لم تتحدد منزلتها بعدُ، أو يضمر وحسب، تعارضاً بين المرئي واللامرئي. وما ذلك لأنّ ضروب التمييز هذه هي خالية تماماً من المعنى، وإنّما لأنّنا لو كنا قبلناها مباشرة، فإنّنا سنعاود الدخول في الدروب التي يتعين الخروج منها. وعندما نتكلم عن إيمان **إدراكيّ**، وعندما نأخذ على عاتقنا مهمة العودة إلى الإيمان **الإدراكيّ** فإنّنا لا نقصد بذلك، ليس أيّا من «الشروط» الفيزيائية أوالفيزيولوجية التي تحدد الإدراك بالنسبة إلى العالِم، وليس أيّاً من مسلَّمات فلسفة حسية أو تجرُبية وحسب، بل حتى ولا أيّ تعريف لـ«طبقة أولى» لتجربة قد تهمّ كائنات توجد في نقطة من الزمان ومن المكان، في تعارض مع المفهوم أو الفكرة، فنحن مازلنا لا نعرف ما الذي يعنيه فعل الرؤية وما الذي يعنيه فعل التفكير وما إذا كان هذا التمييز مشروعاً وبأيّ معنى. بالنسبة إلينا، يضمّ «الإيمان الإدراكيّ» كل ما

[210] يتوفر في أصليته للإنسان الطبيعي، من خلال تجربة ـ مصدر، بعنفوان الاستهلاليّ والحاضر بشخصه، وفق رؤية هي بالنسبة إليه قُصوَوِيّة، ولن يمكن أن تُدرَك أكثر كمالاً أو أكثر قرباً مما هي عليه، سواء تعلق الأمر بأشياء مُدرَكة بالمعنى الاعتيادي للكلمة،أو بمعنى دربته هو على أسرار الماضي والمتخيَّل واللغة والحقيقة الحمْلية للعلم والآثار الفنية والآخرين أو التاريخ. ونحن لا نحكم مقدماً على العلاقات التي يمكن أن توجد بين مختلف هذه «الطبقات»، ولا حتى على أنّها «طبقات»، وإنّه لجزء من مهمتنا أن نقرر ذلك وفقاً لما كان سيعلمنا إيّاه تساؤل تجربتنا الخامّ أو البرّيّة. إنّ الإدراك بوصفه التقاء الأشياء الطبيعية هو في صدارة بحثنا، ليس بما هو وظيفة حسية بسيطة ستفسر الوظائف الحسية الأخرى، وإنّما بما هو نموذج مثاليّ للقاء الأصيل الذي تقع محاكاته وتجدده في الالتقاء بالماضي وبالخيالي وبالفكرة. وحتى ما سيكونه تساؤلنا نفسه وما سيكونه منهجنا، نحن لا نعرفه مقدَّماً، فطريقة المساءلة تستوجب نوعاً من الجواب، وتحديدها منذ الآن سيكون تقريراً لما نقدمه من حَلّ، فلو كنا قلنا مثلاً إنّ الأمر يتعلق ههنا بتخليص الماهية أو **الفكرة** من حياتنا في مختلف المناطق التي تفتح عليها، لكنّا افترضنا أنّنا سنجد ثوابت مثالية، ستكون علاقاتها ذاتها مؤسَّسة ماهوياً، ولألحقنا مباشرة ما يمكن أن يوجد من دافق بما يمكن أن يوجد من ثابت في تجربتنا، ولأخضعناه لشروط لعلها ليست شروط كل تجربة ممكنة، بل هي شروط تجربة وُضعت من قبل في كلمات، وفي نهاية المطاف نكون حبسنا أنفسنا في استكشاف دلالات الأشياء استكشافاً محايثاً. أو، ومن أجل ألا نستبق الحكم على أيّ شيء، نفهم تثبيت الماهيات في معنى أكثر اتساعاً، بوصفه جهداً نبذله لنفهم ذواتنا، فإنّ ذلك التثبيت إذا كان لا يثير حينها أيّ ارتياب، فلأنّه لا ينصص على [211] شيء بخصوص أسلوب النتائج. وفي الحقيقة، نحن نعرف ما لا

يجب أن يكونه التساؤل المحض. أمّا ما سيكونه فنحن لن نعرفه إلا ونحن نحاول. إنّ الانحياز للتمسك بتجربة ما هو كائن، بالمعنى الأصيل أو الأساسي أو الاستهلاليّ، لا يفترض شيئاً آخر غير لقاء بيننا «نحن» وبين «ما هو كائن»، ـ وهذه الألفاظ إنّما استعملت كإشارات بسيطة لمعنى يجب تحديده. إنّ اللقاء أكيد طالما أنّنا من دونه ما كنا لنضع أي سؤال. وليس لنا أن نؤوله على الفور، إمّا على أنّه اندراج فينا لما هو كائن، وإمّا على أنّه اندراجنا نحن في ما هو كائن. في الظاهر، من الضروري جداً مع ذلك أن نكون «في» العالم، وفي ما هو كائن، أو على العكس من ذلك، أن يكون «فينا» ما هو كائن. أليس القصد من مطالبة التجربة نفسها البوحَ بسرها هو مقدّماً رأي مسبق مثاليّ؟ سنكون قد أسأنا التعبير لو أنّه فُهم على هذا النحو. إنّنا نتوجه بسؤالنا إلى تجربتنا ـ لأنّ كل سؤال يتوجه إلى شخص ما أو إلى شيء ما، وإنّه ليس بمقدورنا أن نختار محاوِراً أقل تعرضاً للشبهات من **مجمل ما هو كائن بالنسبة إلينا**. ولكن اختيار هذه الحجة الفرعية لا يغلق مجال الإجابات الممكنة، ونحن لا نضمّن في «**تجربتنا** » أي مرجعية إلى **أنا** ما، أو إلى ضرب معيّن من العلاقات الفكرية مع الكينونة مثل «**التجربة**» السبينوزية⊕. إننا نسائل تجربتنا، وذلك تحديداً لنعرف كيف تفتحنا لما ليس نحن. **وليس مستبعَداً بذلك حتى اعتبار أنّا كنا وجدنا فيها حركة باتجاه ما لن يعرف بأيّ حال من الأحوال أن يكون حاضراً في صيغته الأصلية والذي سيُعَدّ غيابه النهائي كذلك في عداد تجاربنا الأصلية.** ببساطة، حتى وإن لم يكن الأمر يتعلق إلا برؤية هوامش الحضور هذه، وبالتمييز بين هذه المراجع، وبوضعها على المحك أو بمساءلتها،

⊕ التجربة المعنية هنا هي L'Experiri، بما تحمله من دلالتيْ Espérer وPérir، فكأنها الأمل المجاور للهلاك، أو كأنها الاختبار النهائي للاقتدار الواصل غبطته.

فإنّه يجب أن نركز بدءاً نظرَنا على ما هو **مُنْعَطٍ** لنا ظاهرياً. وإنّه في [212] هذا الاتجاه المنهجي والمؤقت معاً، يجب أن نفهم التفريعات الثانوية التي ستُستخدَم في الحال. ليس علينا أن نختار بين فلسفة تستقر في العالم ذاته أو في الآخر، وبين فلسفة تستقر «فينا»، بين فلسفة تتناول تجربتنا «الداخلية» وبين فلسفة ستحكم عليها من الخارج باسم مقاييس منطقية مثلاً: إنّ هذه الإميات لا تفرض نفسها طالما أنّ الذات واللا ـ ذات لعلهما كما القفا والوجه. وأنّ تجربتنا لعلها **هي** ذلك الانقلاب الذي ينزّلنا بعيداً جداً مِن «نحن»، في الآخر وفي الأشياء. إنّنا نقيم كما الإنسان الطبيعي، في داخلنا **وفي** الأشياء، في داخلنا **وفي** الآخر، في تلك النقطة حيث نصبح، بواسطة ضرب من **التصالب**، نحن الآخرين ونحن العالَم. والفلسفة ليست هي الفلسفة إلا إذا ما رفضت عروض عالم ذي مدخل واحد، كما عروض عالم ذي مداخل متعددة كلها في متناول الفيلسوف. إنّها تقوم كما الإنسان الطبيعي في النقطة التي يتمّ فيها مرور الذات إلى العالم وإلى الآخر، أي في تقاطع السبل.

1. الحضور

الشيء والشيء ما

لنعتبر أنفسنا إذاً مقيمين بين كثرة الأشياء والأحياء والرموز والمواعين والبشر، ولنحاول تكوين مفاهيم تمكننا من فهم ما يحدث لنا هناك. إنّ حقيقتنا الأولى ـ تلك التي لا تحكم دون روية على أيّ شيء والتي لا إمكان لمنازعتها ـ، ستكون أنّه ثمّة حضور، وأنّه ثمّة [213] «شيء ما»، وأنّه ثمّة «شخص ما»، فلنتساءل قبل أن نأتي إلى «الشخص ما» عن ما هو «الشيء ما».

هذا الشيء ما الذي نحن حاضرون لدنّه والذي هو حاضر

لدينا، نكاد نقول إنّه هو «الأشياء»، والجميع يعرف على ما يبدو ما الذي علينا أن نعنيه بذلك. هذه الحصاة أو هذه المحارة هما شيئان، بهذا المعنى وهو أنّه فيهما، ـ في ما وراء ما أراه فيهما وما ألمسه منهما، وفي ما وراء ملامستهما الخشنة لأصابعي أو للساني، وفي ما وراء الصوت الذي يحْدثانه بسقوطهما على طاولتي ـ، أساس وحيد لهذه «الخصائص» المتنوعة (ولكثير غيرها مازال مجهولاً لديّ) التي يفرضها على الحصاة أو على المحارة، أو هو يحتوي منها على الأقل على التغيرات بين حدود معينة. قدرة هذا المبدأ ليست قدرة أمر واقع: فأنا أعرف جيداً أنّ الحصاة والمحارة بالإمكان سحقهما حالاً من طرف ما يحيط بهما. إنّ تلك القدرة تكاد تكون قدرة حق، إنهّا مشروعية: في ما وراء مدى معين لتغيراتهما، سيتوقفان عن أن يكونا هذه الحصاة وهذه المحارة، بل إنّهما سيتوقفان حتى عن أن يكونا حصاة ومحارة. وإذا كان عليهما أن يستمرا كأفراد، أو على الأقل مواصلة حملهما هذه التسميات العامة، فإنّه عليهما إبراز عدد معين من الخصائص الذرية إذا صح القول، والتي تتأتى واحدتها من الأخرى، وتصدر كلها مجتمعة عن هذا الفرد حصاة وعن هذا الفرد محارة، أو بشكل عام، عن كل فرد يحمل نفس التسمية، فعندما نقول إذاً إنّه ثمّة هنا حصاة ومحارة بل وحتى هذه الحصاة وهذه المحارة، فإنّنا نعني أنّه وقع إنصاف تلك المتطلبات، وأنّ هذا الأساس الوحيد للخصائص الذرية والذي نسميه بإيجاز «هذه الحصاة» أو «حصاة»، «هذه المحارة» أو «محارة»، يتبدى الآن على الأقل دون معيقات، مستعداً لبسط تلك الخصائص أمام أنظارنا لأنّها [214] تتأتى منه، ولأنّه دون قيد هو تلك الحصاة وتلك المحارة أو هو على الأقل حصاة ومحارة، فالشيء إذاً، مع كل التحفظات حول ما يمكن أن يلحق به وحول إمكانية إبادته، هو عقدة خصائص تنعطي كل واحدة منها إذا ما انعطت واحدة من الأخريات، إنّه مبدأ هوية.

فما يكونه الشيء إنّما يكونه بانتظامه الداخلي، وبالتالي يكونه بالتمام، دون تردد ودون تصدع، يكونه برمّته أو لا يكونه أبداً. إنّه يكونه بذاته أو في ذاته، في انبساط خارجيّ تدعه الأحوال الحافة يتم إلا أنّها لا تفسره. إنّه موضوع، أي إنّه ينبسط أمامنا بفضيلة هي له وذلك تحديداً لأنّه مستجمَع في ذاته.

إذا كان هو ذا الشيء بالنسبة إلينا نحن الذين نحيا بين الأشياء، فعلينا أن نتساءل عما إذا كان منخرطاً حقيقة وأصلياً في مباشرتنا لأيّما شيء، وعما إذا كنا بواسطته حقيقةً نستطيع فهم بقية الأشياء، وعما إذا كانت تجربتنا هي من حيث المبدأ تجربة الشيء، وعما إذا كان العالم على سبيل المثال هو شيء ضخم، وعما إذا كانت تجربتنا تقصد مباشرة إلى الأشياء، وعما إذا كانت إجابتها هي التي نحصل عليها في حالة خلوص، أو عما إذا لم نكن على العكس من ذلك، قد أدخلنا فيها ما عددناه عناصر أساسية هي في الحقيقة عناصر مشتقة وفي حاجة هي ذاتها إلى توضيح. الشيء، الحصاة، المحارة ليس لها كما كنا قلنا، القدرة على الوجود رغماً عن الكل، إنّها قوى لطيفة وحسب، تطور انخراطاتها شرط اجتماع الظروف الملائمة. لكن، إذا كان ذلك صحيحاً، فإنّ تماهي الشيء مع ذاته، هذا الضرب من الوعاء الخاص ومن سكونه إلى ذاته، هذا الملاء وهذه الإيجابية اللذان اعترفنا بهما له، يربوان مسبقاً على التجربة وهما سلفاً تأويل ثان للتجربة. انطلاقاً من الأشياء مأخوذة في معناها المَولديّ بما هي نُويَّات يمكن تعيين هويتها، لكنّها دون أي اقتدار يخصها، لا نصل إلى الشيء ـ الموضوع، إلى الـ في ذاته، إلى [215] الشيء المماهي لذاته، إلا بفرض إِمّية مجردة على التجربة، إِمّية هي تجهلها. لعله ليس للشيء أي قدرة خاصة وداخلية، لكن يبقى أنّه إذا كان عليه أن يحملنا على الاعتراف به، وإذا لم يكن عليه أن يزول،

وإذا كان علينا أن نقدر على التحدث عن الأشياء، فبشرط أن تتصرف المظاهر كأنّه كان لها مبدأ وحدة داخلية. إنّه بمواجهة تجربة الأشياء بشبح تجربة أخرى قد لا تتضمن أشياء، نجبرها على أن تقول أكثر مما كانت قالت. وإنّه بالمرور من خلال منعرج **الأسماء**، وبتهديد الأشياء بعدم تعرّفنا إليها، فإنّنا إن لم نؤكد لها في النهاية مبدأ، فإنّنا نؤكد لها على الأقل كشرط لإمكانها **بالنسبة إلينا**، **الموضوعية** وتماهي الذات مع ذاتها والإيجابية والمَلاء. إنّ الشيء وقد تمّ تعريفه بهكذا شكل ليس هو شيء تجربتنا، إنّه الصورة التي نتحصل عليها منه بإلقائها في عالم حيث لن تنعقد التجربة على شيء وحيث لن يلتفت المشاهد إلى المشهد، وباختصار، بمواجهتها بإمكانية العدم. وبالمثل عندما نقول: حتى إذا كان الشيء، **عند التحليل**، هو دائماً في ما وراء الحجّة ويظّهر كاستكمال من الخارج، فإنّه يبقى دائماً أنّنا نرى حصوات ومحارات، وأنّه في هذه اللحظة على الأقل وقعت تلبية مطلبنا، وأنّه من حقنا تعريف الشيء بوصفه ما يكون هو ذاته تماماً أو لا يكون البتة، ـ وأنّ هذا الانقلاب من النقيض إلى النقيض، وهذه الواقعية الأمبيريقية القائمة على المثالية الترنسندنتالية، ما تزال فكراً للتجربة القائمة على أساس من عدم. لكن، هل بمقدورنا التفكير بالتجربة التي لنا ونحن نعرضها على إمكانية العدم؟ أليست تجربة الشيء والعالم هي تحديداً الأساس الذي نحتاجه لنفكر في العدم بأيّ شكل كان؟ أوَليس التفكير في الشيء على أساس من عدم، هو خطأ مضاعف إزاء الشيء وإزاء العدم، وفي ما يخص الشيء، ألا نشوهه كلياً بإبرازه فوقه؟ أَوَ ليست [216] هوية وإيجابية وملاء الشيء ونحن نعيدها إلى ما تعنيه في السياق الذي تطالها فيه التجربة، غير كافية أصلاً لتعريف انفتاحنا لـ«الشيء ما»؟

[217]

رؤوس أقلام



أصل الحقيقة(*)

[219]

كانون الثاني/ يناير 1959

مقدمة

وضعنا الذي هو وضع اللافلسفة ـ الأزمة لم تكن قط جذرية بمثل ما هي عليه الآن ـ

«الحلول» الجدلية = أو بالأحرى «الجدلية السيئة» التي تماهي بين الأضداد، والتي هي لا ـ فلسفة ـ أو كذلك الجدلية «المحنَّطة» التي لم تعد جدلية. أهي نهاية الفلسفة أم انبعاثها؟

ضرورة العودة إلى الأنطولوجيا ـ التساؤل الأنطولوجي وتشعباته:

سؤال الذات ـ الموضوع

سؤال البيذاتية

(*) **أصل الحقيقة** (*Origine de la vérité*): هو العنوان الذي كان المؤلف يريد إعطاءه في بادئ الأمر لكتابه.

خطاطة الأنطولوجيا التي نعتزم إنجازها كأنطولوجيا للكينونة الخام،ـ وللوغوس. إنجاز لوحة للكينونة البرّية تواصل مقالي حول هوسرل(*). لكن كشف هذا العالم وهذه الكينونة يظل حرفا ميْتا ما لم نقتلع «الفلسفة الموضوعية» (هوسرل). ما يلزمنا هو **إيضاح أصلانيّ**.

تأمل في أنطولوجيات ديكارت ـ «حَوَل» الأنطولوجيا الغربية ـ(**)

[220] تأمل في أنطولوجيا ليبنيتز

تعميم الإشكال: كان ثمّة مرور إلى اللانهائي كنهائيّ موضوعيّ ـ هذا المرور كان غرضنة (ونسيانا) **للانفتاح ولعالم الحياة** ـ علينا أن نستأنف انطلاقتنا في ما دون ذلك.

مخطط الجزء الأول: أن نرى (بواسطة تحليل محايث) ما آلت

(*) نُشر لاحقاً في كتاب: Edmund Husserl, «Le Philosophe et son ombre,» dans: Edmund Husserl, *Edmund Husserl, 1859 - 1959: Recueil commémorative publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe,* Phanomenologica; 4 (La Haye: Martinus Nijhoff, 1959).

Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard; NRF [1961]).

(**) كان سبق للمؤلف أن كتب في ملخص الدرس الذي أنجزه سنة 1957 ـ 1958: عند ديكارت على سبيل المثال، معنيا كلمة طبيعة (طبيعة بمعنى «النور الطبيعي» وبمعنى «الميل الطبيعي») يحاولان وضع خطاطة لأنطولوجيتين (أنطولوجيا الموضوع وأنطولوجيا الموجود).. **ويتساءل لاحقاً**: أليس في ذلك مثلما كنا قلنا، ضرب من «حَوَل أنطولوجيّ» (موريس بلوندال) ليس لنا أن ننتظر خفضه العقلاني بعد الكثير من الجهود الفلسفية، والذي لن يتعلق الأمر إلا باحتيازه جملة شأن ما يحتاز البصر الصور الواحدية ليجعل منها رؤية واحدة؟ *Annuaire du collège de France* (Paris: Collège de France, 1958).

إليه «الطبيعة»، ـ **وبذلك ذاته** ما آلت إليه الحياة، ـ وبذلك ذاته ما آل إليه الإنسان كذات نفسية ـ فيزيائية ـ دورية البحث: مقدماً، ما نقوله عن الطبيعة يستبق المنطق وسنعيد تناوله في الجزء الثاني ـ ما نقوله عن النفس أو عن الذات السيكو ـ فيزيائية يستبق ما سنقوله عن التفكر والوعي والعقل والمطلق. ـ هذه الدورية ليست اعتراضاً ـ نحن نتابع نظام المواد، وليس ثمّة نظام علل ـ نظام العلل لن يمنحنا اليقين الذي يمنحنا إياه نظام المواد ـ الفلسفة كمركز وليست كبناء.

أصل الحقيقة(*)

كانون الثاني/ يناير 1959

ببياننا الانزياح بين الفيزياء وبين كيان الفوزيس، بين البيولوجيا وكيان الحياة، يتعلق الأمر بإنجاز المرور من الكائن في ذاته، الكائن الموضوعي إلى كيان **عالم الحياة**. ـ وهذا المرور يعني مسبقاً أنّه ولا شكل للكائن يمكن أن يوضع دون رجوع إلى الذاتية، وأنّ الجسد يجد ضديده (Gegenseite) في الوعي، وأنّه سيكو ـ فيزيائي ـ

بالوصول إلى الذاتية المتجسدة للجسد الإنساني، والتي أواصل إحالتها على عالم الحياة، عليّ العثور على شيء ما ليس هو «النفسي» بمعنى علم النفس (أي بمعنى **تجريد مضادّ** للطبيعة في ذاتها ولطبيعة **الأشياء المجرّدة**)، عليّ الوصول إلى ذاتية وإلى بيذاتية، إلى عالم **فكر**، وإن لم يكن طبيعة ثانية، فإنّ له مع ذلك صلابته وكماليته، ولكن هنا أيضاً، في **عالم الحياة** ـ أيّ إنّه مازال عليّ أن أعثر من جديد عبر تموضعات اللسانيات والمنطق، عن لوغوس **عالم الحياة**. [221]

(*) انظر الهامش (*) ص 261 من هذا الكتاب.

وبالمثل، قد يتوجّب مبدئياً تعرية «التاريخ العضوي» تحت تاريخية (التاريخ الأصلي، تاريخية أولية) الحقيقة، التي كان أسس لها ديكارت كأفق لانهائي للعلم - تاريخية الحقيقة هذه ما تزال هي التي تحرك الماركسية.

مبدئياً، بعد ذلك وحسب قد أكون قادراً على تعريف أنطولوجيا وعلى تعريف الفلسفة. ستكون الأنطولوجيا بناء للمفاهيم التي يجب أن تحل محل مفهوم الذاتية الترنسندنتالية، ومحل مفاهيم الذات والموضوع والمعنى - وسيتضمن تعريف الفلسفة إيضاحاً للتعبير الفلسفي ذاته، وبالتالي استيعاء للنهج المستعمل «بسذاجة» في ما سبق، وكأنّ الفلسفة كانت تقتصر على عكسٍ مرآويّ لما هو كائن، على أنّه علم ما قبل العلم، وعلى أنّه تعبيرٌ عما هو قبل التعبير، وهو الذي **يدعم التعبير من خلف** - أن يكون غرضنا هنا هو الصعوبة التالية: الفلسفة تضم/تحتوي ذاتها إذا كانت تبحث عن أن تكون مطلقة. لكن في الحقيقة، كل التحليلات الخاصة المتعلقة بالطبيعة والحياة والجسد البشري واللغة ستجعلنا ندخل تدريجياً في **عالم الحياة** والكينونة «البرية»؛ وليس لي أن أحرم نفسي في الأثناء من الدخول في وصفهما الإيجابي، ولا حتى من الدخول في تحليل الزمنيات المتنوعة - عليّ أن أقول ذلك منذ المقدمة.

الجزء الأول من أصل الحقيقة(*)

كانون الثاني/ يناير 1959

هوسرل: للأجساد البشرية «جانب آخر»، - جانب «روحيّ».-

(*) نجد فوق العنوان (انظر الهامش ص 261 من هذا الكتاب) هذه الأسطر: الإشارة منذ بداية دراسة الطبيعة إلى أنه ثمة دورية: ما نقوله هنا ستقع استعادته في مستوى المنطق (الجزء الثاني). لا أهمية لذلك. علينا أن نبدأ.

(انظر كذلك صيغة كيان «الجوانب المتخفية»، المتخفية نهائياً أو [222] مؤقتاً، ـ صيغة كيان المتناقضات، ـ الفرق هو أنّه من حيث المبدأ لا يمكن للجانب «الروحي» لجسد حيّ أن يكون قد انعطى لي بذاته (Selbstgegeben) إلا بما هو غياب).

في الجزء الأول، ـ وبعد الطبيعة الفيزيائية والحياة، سأنجز فصلاً ثالثاً يوصف فيه الجسد الإنساني من حيث أن له جانباً «روحيا». وسأبيّن أنّ حياة الجسد الإنساني لا يمكن أن توصف دون تحوّل الجسد إلى جسد سيكو ـ فيزيائي (ديكارت، ـ لكن مع البقاء في مركَّب النفس والجسد)ـ وسأقدّم معادلتي للمفهوم الديكارتي للطبيعة بما هي إنشاء يمنحنا جملةً ما يمكّننا علم إلهيّ من فهمه ـ سأقدم علماً للحساسية. وسأعطي تصوراً للزمان ولـ «النفس» بالمعنى الهوسرلي للبيجسدية من حيث هي بيجسدية «طبيعية» ـ لكن كل ذلك، ـ يستعيد ويعمّق ويصوّب كتابيّ الأوّليْن، ـ يجب أن يتم إنجاز ذلك كلياً من منظور الأنطولوجيا ـ وصف العالم المدرَك الذي يُختتم به هذا الجزء الأول وقع تعميقه بشكل كبير (الإدراك الحسي كانزياح ـ الجسد كحيوان حركات وإدراكات ـ تعالٍ ـ **صعيد حضور بدئي محض**). وبخاصة: الإشكال المطروح هو إشكال العلاقة بين هذه «الحقائق» وبين الفلسفة، بما هي تفكّرٌ جذريّ وبما هي رجوع إلى المحايثة الترنسندنتالية ـ الكينونة «البرّية» أو «الخام» مدرجة في ذلك ـ الزمن المتسلسل، زمن «الأفعال» والقرارات وقع تجاوزه ـ الزمن الأسطوري أُدرِج من جديد ـ يُطرح إشكال العلاقة بين المعقولية والوظيفة الرمزية: تجاوز المدلول من طرف الدال أمر أساسيّ بالنسبة إلى «العقل» ـ نقد التمييز التفكّريّ بين السلسلة الداخلية («الذاتيّ»، «السيكولوجيّ») وبين الموضوعية (مثلما تفترضها حضاراتنا كما يقول ليفي ستروس) ـ علاقتنا بالحيوانية و«قرابتنا»

(هيدغر) مفسورَيْن. كل ذلك ينتهي إلى نظرية في الإدراك ـ اللاإدراك وإلى نظرية في **اللوغوس المضمَر** (Logos endiathetos) (نظرية في المعنى السابق للمنطق) ـ وإلى نظرية في **عالم الحياة** ـ هذه الأنطولوجيا الجديدة يجب تقديمها في لوحة في فصل رابع. 1) الطبيعة والفيزياء، 2) الحياة، 3) الجسد البشري، 4) الكينونة «البرّية» واللوغوس. (فصل رابع مطوّل يعطي المجلّد صيغة «نهائية»، ـ مع البدء في الانتقال إلى دراسة الرسم والموسيقى واللغة(*).

[223] تعرية كل **الجذور** (العالم «الشاقوليّ») ثم القول إنّ الإشكال يُطرح من جديد بواسطة قلب اللغة، والمرور إلى الإنسان «الباطني» ـ حينها فقط يمكننا نهائياً تقدير الإنسانوية.

الكينونة واللانهائيّ

17 كانون الثاني/ يناير 1959

اللانهائي: لا ريب في أنّ إدراك الكون كلانهائيّ ـ أو على الأقل على أساس من اللانهائي (الديكارتيون) ـ كان إنجازاً عظيماً، لكن هل قام الديكارتيون بذلك حقاً؟ ـ عمق الكينونة الذي لم يقع التعرف عليه إلا مع مفهوم اللانهائي (أساس لا ينضب للكائن الذي ليس هو هذا وذاك فحسب، وإنّما الذي كان بإمكانه أن يكون آخر (ليبنيتز)، أو الذي هو فعلياً أكثر مما نعرف عنه (سبينوزا، الصفات المجهولة)] هل رأوه حقاً؟

مفهوم اللانهائي عندهم مفهوم إيجابيّ. لقد حقّروا العالم المغلق لصالح لانهائيّ إيجابيّ، يتحدثون عنه شأن ما نتحدث عن شيء ما

(*) القوس الثاني المفتوح لم يُغلق.

ويبرهنون عليه بـ «فلسفة موضوعية» ـ لقد انقلبت العلامات: كل التعيينات هي سلب بمعنى أنّها **ليست إلا** سلباً ـ وإنّ في ذلك بالأحرى لتجنباً للانهائي وليس تعرفاً عليه ـ إنّه لانهائي جامد أو معطى لفكر يمتلكه على الأقل بالقدر الكافي حتى يبرهن عليه.

اللانهائي الحقيقي لا يمكن أن يكون ذلك: يجب أن يكون هذا الذي يتجاوزنا، لانهائي **الانفتاح** وليس **اللاتناهي** ـ لانهائي عالم الحياة وليس لانهائي المَمْثلة ـ لانهائيّ سلبيّ، وإذاً هو معنى أو عقل **يكونان** عرضية.

الكينونة الخام أو البرّيه (= عالَم مدرَك) وعلاقتها باللوغوس المتكلِّم بما هو تكوين (Gebilde)، وبـ «المنطق» الذي ننتجه ـ

كانون الثاني/ يناير 1959

العالم الإدراكي «اللامتشكل» الذي كنت تحدثت عنه بخصوص فن الرسم، ـ هو المورد الدائم لإعادة فعل الرسم، ـ وهو لا يحتوي أيّ صيغة للتعبير والذي هو مع ذلك يستدعيها ويتطلبها جميعها ويستثير مع كل رسام جهد تعبير جديد، ـ هذا العالم الإدراكي هو بالأساس **الكينونة** بالمعنى الهيدغيري، وهو أكثر من كل رسم ومن [224] كل كلام ومن كل «موقف»، إنّه يظّهر وقد أدركته الفلسفة في كليته، وكأنّه يضم كل ما سيقال أبداً مع أنّه يترك لنا أن نبدعه (بروست): إنّه **اللوغوس المضمَر** λόγος ενδιαθετος هو الذي يستدعي **اللوغوس المتكلِّم** λόγος πϱοφοϱιϰος ـ

[تكرير **عالم الحياة**: نحن ننجز فلسفة **عالم الحياة**، وبناؤنا (في صيغة «المنطق») يجعلنا نلتقي من جديد عالم الصمت هذا. بأيّ معنى نلتقيه من جديد؟ أكان من قبل هنا؟ وكيف لنا أن نقول إنّه كان هنا بما أنّه لا أحد كان يعرف ذلك قبل أن يقوله الفيلسوف؟ ـ لكن

من الحقيقي أنّه كان هنا: كل ما كنا قلناه ونقوله كان افترضه ويفترضه. لقد كان هنا تحديداً كـ **عالم حياة** غير مغرْضَن. بمعنى ما، هو مفترض كذلك بما هو غير مغرضَن في الملفوظات ذاتها التي تصفه: ذلك أنّ الملفوظات من حيث هي كذلك ستترسب هي بدورها وسـ«تستعاد» من طرف **عالم الحياة**، وسيحتويها عوض أن تحتويه، ـ إنّها محتواة فيه سلفاً من حيث إنّها تضمر **مفهومية ذاتية** بكاملها ـ لكن هذه المفهومية الذاتية لا تمنع الفلسفة من أن تكون لها قيمة، من أن تكون شيئاً آخر وأكثر من مجرد نتاج جزئي لـ **عالَم الحياة** المحبوس في لغة تتحكم بنا. بين **عالم الحياة** كـ **كينونة** كلية وبين الفلسفة كنتاج أقصى للعالم، ليس ثمّة تنافس أو تناقض: إنّها الفلسفة هي التي تكشف العالم].

الكوجيتو المضمَر

كانون الثاني/ يناير 1959

كوجيتو ديكارت (التفكر) هو عملية تمارَس على دلالات، إنّه إعلان عن علاقات بينها (والدلالات ذاتها مترسّبة في أفعال تعبير). إنّه يفترض إذاً اتصالاً قبْتفكّرياً من ذاته لذاته (وعي لا يضع للذات بذاتها، سارتر) أو كوجيتو مضمر (كيان الذات بجوار ذاتها) ـ هكذا فكرت في **فنومينولوجيا الإدراك الحسي**(*).

أكان ذلك صواباً؟ ما أسميه الكوجيتو المضمَر هو محالٌ. لتكون [225] لدينا فكرة «التفكير» (في معنى «فكر الرؤية والإحساس»)، ولننجز

(*) في ما يتعلق بمفهوم الكوجيتو المضمَر وبنقد الكوجيتو الديكارتي، انظر: Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, bibliothèque des idées, 2e édition (Paris: Gallimard; NRF, 1945), pp. 460-486.

«الخفض» ولنعود إلى المحايثة وإلى الوعي بـ.. . من الضروري أن تكون لدينا الكلمات. إنّه بواسطة تركيب الكلمات (بما تحمله من دلالات مترسبة وبقدرتها المبدئية على الدخول في علاقات أخرى غير تلك التي استُخدمت في تشكيلها)، **أصنع** الموقف الترنسندنتالي **وأقوّم** الوعي المقوِّم، فالكلمات لا تحيل إلى دلالات إيجابية، ولا تحيل في نهاية الأمر إلى سيلان **المعيشات** بما هي **انعطاءٌ ذاتيٌّ**. إنّها أسطورية وعي بالذات هي التي سيحيل عليها لفظ «الوعي» ـ فلا وجود إلا لـ **فوارق** بين الدلالات.

ومع ذلك ثمّة عالم الصمت، العالم المدرَك، وهو على الأقل صعيد فيه دلالات غير لغوية؛ أجل، دلالات غير لغوية، إلا أنّها مع ذلك ليست **إيجابية**. ليس ثمّة على سبيل المثال دفق مطلق للمعيشات المفردة؛ ثمّة مجالات ومجال مجالات مع **أسلوب** ونمطية ـ عليّ أن أصف الموجودات التي تشكل عماد المجال الترنسندنتالي ـ والتي هي دوماً علاقة بين الفاعل (أستطيع) والمجال الحسي أو الفكري. الفاعل الحسي = الجسد ـ الفاعل الفكري = الكلام ـ كل ذلك ينتمي إلى نظام «ترنسندنتالي» لـ **عالم الحياة**، أي إلى التعاليات الحاملة لموضوعـ**ها**.

الخفض ـ الترنسندنتالي الحقيقي ـ لغز وجوه الاظّهار ـ عالم.

شباط/ فبراير 1959

لقد عُرض الترنسندنتالي خطأً ـ وتخصيصاً في **التأملات الديكارتية**(*)، ـ **على أنّه تعليق لوجود العالم** ـ إذا كان هو ذا الترنسندنتالي فإنّه يسقط من جديد في العيب الديكارتي، عيب **فرض**

(*) Edmund Husserl, *Cartesianische mediatationen und pariser vorträge* (La Haye: Martinus Nijihoff, 1950).

ليسية العالم الذي يؤدي مباشرة إلى التمسك بـ: إنّما الروح نفس (Mens sive anima) (قطعة من العالم) كشيء لا ريب فيه - كل نفي للعالم، **لكن كذلك** كل حيادية إزاء وجود العالم نتيجتها المباشرة هي إخطاء الترنسندنتالي. **الأبوخيا** ليس لها الحق في أن تكون تحييداً إلا إزاء العالم، بما هو في ذاته فعليٌّ وإزاء البرانية المحض: عليها أن تتركها تستمر قائمة ظاهرة هذا الـ في ذاته الفعليّ وظاهرة هذه البرانية.

[226] المجال الترنسندنتالي هو مجال تعاليات، والترنسندنتالي بما هو تخطّ باتٌّ للروح بما هي نفس ولما هو سيكولوجي، هو **تخطّ للذاتية** على معنى التعالي المضادّ والمحايَثة. ولقد كان هوسرل على حق في قوله إنّ المرور إلى البيذاتية ليس تناقضياً إلا إزاء خفض ناقص. لكن خفضاً كافياً يؤدي إلى ما وراء «المحايثة الترنسندنتالية المزعومة»، إنّه يؤدي إلى الفكر المطلق بما هو **عالَمية** (Weltlichkeit) وإلى الفكر بما هو **تداخل** العفويات، تداخل قائم هو ذاته على تداخل حساسيٍّ وعلى دائرة الحياة كدائرة **إحساس** وبيجسدية - مفهوم النوع = مفهوم البيحيوانية. انشباك البيولوجيا أو السيكولوجيا والفلسفة = **هُوَوِيَّة العالم**.

هوسرل ذاته يطرح سؤال معرفة كيف يمكن أن يكون للعالم في نظري «معنى كينونة» (Seinssinn) آخر غير معنى موضوعِي القصديّ الترنسندنتالي. «كيف يمكن للكائن الفعليّ... أن يكون بالنسبة إلي شيئاً آخر - إن جاز القول - غير كونه نقطة تقاطع شميلتي المقوّمة؟»(*).

(*) المصدر نفسه. [يقع هذا النص في الصفحة 88 من الترجمة الفرنسية لـ: Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas (Paris: J. Vrin, 1969)].

هكذا وقع إدخال **تحليل التجربة الأجنبية** (Fremderfahrung Analyse) والذي هو ليس تكوناً زمنياً في ما يقول هوسرل: التعالي الموضوعي ليس لاحقاً لوضع الآخرين: العالم كائن مسبقاً في تعاليه الموضوعي قبل هذا التحليل، ومعناه ذاته هو الذي سنبلوره كمعنى... [وإذاً ليس إقحام الآخر هو الذي ينتج «التعالي الموضوعي»: الآخر هو إحدى علامات ذلك التعالي، هو لحظة، إلا أنّه في العالم ذاته سيوجد إمكان الآخر].

«الآخرون الخلّص» (الذين ليسوا بعدُ «بشراً») يقحمون مسبقاً **طبيعةً** أنا جزء منها (**التأملات الديكارتية**، ص137)

السريان (Einströmen) ـ **التفكر**

شباط/ فبراير 1959

بما أنّه ثمّة **سريان** فإنّ التفكّر ليس تطابقاً وليس انطباقاً: إنّه لن يمضي في **المسرى** (Strom) لو كان وضَعنا في أصل **المسرى** ـ

عليّ أن أبحث عن المقطع (في الفصل الثالث من **أزمة العلوم الأوروبية** لهوسرل على ما أعتقد) الذي يقول إن الخفض [227] الفنومينولوجي **يغيّر التاريخ الكوني** ـ

السريان: هو حالة خاصة من الترسب أي من التقبلية الثانوية، أي من القصدية **الكامنة** ـ إنّه **الانتقاش التاريخي** لبيغي (Péguy) ـ إنّه البنية الأساسية **للتزمّن**: **تأسيس أصليّ** لنقطة من الزمن ـ [بهذه؟] القصدية الكامنة تكفّ القصدية عن أن تكون ما هي لدى كانط: أي **راهنية محضاً**، تكف عن كونها خاصية للوعي ولـ«حالاته» وأفعاله لتصبح **حياة قصدية** ـ إنها تصبح مثلاً الخيط الذي يربط حاضري بماضيّ في موضعه الزمني، مثلما كان (وليس مثلما أستحوذ عليه من

جديد بـ**فعل استذكار**)، إمكانية هذا **الفعل** تقوم على البنية الأولية للحفظ كتداخل للمواضي، تداخل بين الواحد والآخر مع الوعي بهذا التداخل كـ**قانون** (انظر كذلك التكرار التفكريّ: التفكر المكرور دوماً لن يعطي إلا «المستجِدّ دوما»، Immer wieder) ـ خطأ هوسرل هو أنّه وصف التداخل انطلاقاً من **حقل حضور** منظور إليه على أنّه لا سِمك له وعلى أنّه وعي محايث(*): إنّه وعي متعالٍ، إنّه كيان عن بعد، إنّه أساس مضاعف لحياتي الواعية، وذلك هو ما يمكّنه من أن يكون **تأسيساً**، ليس للحظة وحسب، وإنّما لـ **نظام** كامل من **المؤشرات الزمنية** ـ الزمن (من قبل كزمن للجسد، كزمن ـ عدّاد للتبيانة الجسدية) هو نموذج هذه القوالب الرمزية التي هي انفتاح للكينونة.

في كتاب **أصل الحقيقة**(**) وبعد التحليلات المتعلقة بالجسد السيكوفيزيائي، عليّ المرور إلى تحليلات التذكر والمتخيل ـ والزمنية ومن هناك إلى الكوجيتو وإلى البيذاتية.

الفلسفة كإبداع (**إنشاء** = Gebilde) والفلسفة مستندة إلى ذاتها، ذلك لا يمكن أن يكون هو الحقيقة الأخيرة.

إذ إنّها ستكون إبداعاً موضوعه هو التعبير بـ**الصورة** عما يكون **من تلقاء ذاته (عالم الحياة)**، وبالتالي هي تنفي ذاتها كإبداع محض ـ

(*) يتحدث الكاتب من قبل عن حقل الحضور في **فنومينولوجيا الإدراك الحسي**، في الفصول المخصصة للمكان وللزمنية (L'Espace et à la temporalité) انظر بشكل خاص:
Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 305, 475, 483-494 et 492.

إلا أن التحليل لم يؤد حينها إلى نقد هوسرل.

(**) وانظر الهامش ص 261 من هذا الكتاب.

وجهة نظر الإبداع، الإنشاء البشري، ـ ووجهة نظر «الطبيعيّ» [228] (عالم الحياة كطبيعة) هما معاً مجردتان وغير كافيتين. وليس بإمكاننا التموقع في أيّ من هذين المستويَيْن.

يتعلق الأمر بإبداع يستدعيه وينسله **عالم الحياة** كتاريخية فاعلة وكامنة تواصله وتشهد عليه ـ

ماهية/ تأيُّسٌ (في صيغة الفعل) ـ **ماهية/ تأيُّسُ التاريخ**

شباط/ فبراير 1959

اكتشاف **الماهية/ التأيُّس** (في صيغة الفعل): هو أوّل تعبير عن الكينونة التي ليست الكينونة ـ الموضوع ولا الكينونة ـ الذات، لا هي ماهية ولا هي وجود: فما **يتأيّس** (وردية الوردة ومجتمعية المجتمع وتاريخية التاريخ) يجيب عن سؤال **الماذا** كما عن سؤال **الهاهو**، فهو ليس المجتمع وليس الوردة **مرئياً كلاً** منهما من طرف ذات، وليس هو كون المجتمع لذاته وكون الوردة لذاتها (على عكس ما يقول رويارRuyer): إنّه وردية الوردة تنتشر كلها عبر الوردة، إنّه ما كان عبّر عنه برغسون بشكل مترمرم بـ«الصور» ـ وفضلاً عن ذلك إذا كانت هذه الوردية تتيح «فكرة عامة»، أي إنّه ثمّة ورود كثيرة، **نوع** الوردة، فالأمر ليس سيان، بل إنّ ذلك ينتج عن الكيان ـ وردة منظوراً إليها في كل استتباعاتها (تولّد طبيعيّ) ـ ومن هنا، ـ وبحذف كل عمومية من التعريف الأول للماهية ـ نلغي هذا التقابل بين الواقعة والماهية وهو تقابل يشوّه كل شيء ـ

كيان المجتمع مجتمعاً: هو هذا الكل الذي يجمع كل الرؤى والإرادات المتبصرة أو اللامتروية المتصارعة فيه، هذا الكل النكرة الذي **يريد أن يتخارج** من خلالها، هذا **التداخل** الذي لا يراه أحد، والذي ليس هو كذلك روح الجماعة، لا هو موضوع ولا هو ذات

بل هو نسيجهما الضامّ، إنّه **يكون** بما أنّه سيكون ثمّة حاصل، وبما أنّه الإشباع الوحيد الذي بإمكاننا إعطاؤه بمشروعية لـ«فلسفة متعددة المداخل» (إذ الحجّة ضد الفكر الإمّيّ لسارتر، حجّة أنّ هذا الفكر لا يصنع **عالَما** ولا يسلّم بـ **عالمية لـلفكر** ويظل عند الفكر الذاتي، هذه الحجّة لا يجب أن تستخدم لتبرير فلسفة تكون فيها كل الأنوات على نفس الصعيد، فلسفة ستتجاهل مع ذلك بلا قيد ولا شرط إشكال الآخر، ولا يمكنها أن تتحقق إلا كفلسفة للذات المطلقة)

[229] تأيُّس الطاولة ليس كائناً في ذاته حيث تترتب العناصر وليس كائناً لذاته أو حصيلة، إنّه ما في الطاولة «يُطوْلن»، ما يجعل الطاولة طاولة.

الكوجيتو المضمَر والذات المتكلمة

شباط/ فبراير 1959

الجدلية وقد أصبحت **أطروحة** (ملفوظة) لم تعد جدلية (إنها جدلية «محنطة»).

وهذا ليس في صالح **أساس** لن يكون بوسعنا أن نقول عنه شيئاً. إنّ إخفاق الأطروحة وقلبها (الجدلي) يكشف **مصدر الأطروحات**، و**عالم الحياة** الطبيعي - التاريخي الذي يتعلق الأمر بالرجوع إليه. وإذاً، استئناف الإدراك والإحساس الباطن والكلام وليس التخلي عنها، فنحن نعرف وحسب أنّ الكلام ما عاد يمكنه أن يكون ملفوظة أو **قضية** إذا ما كان عليه أن يظل جدلياً، يجب أن يكون كلاماً مفكِّراً ودون رجوع إلى وضعية الشيء (Sachverhalt)، أن يكون كلاماً وليس لغة (وبالفعل، الكلام وليس اللسان هو الذي يقصد الآخر كتصرف وليس كـ «حياة نفسية»، ويجيب الآخر قبل أن يكون قد وقع فهمه بصفته «حياة نفسية»، في مواجهة ترفض أو تقبل

كلماته بصفتها كلمات وبصفتها أحداثاً ـ. إنّه الكلام هو الذي ينشئ **قبالتي** كدلالة وكموضوع دلالة، بيئة تواصلٍ، ونظاماً علامياً بيذاتياً هو اللسان في الحاضر، وليس عالما «إنسانيا» وفكراً موضوعياً) - يتعلق الأمر باستعادة ذلك في الحاضر وفي الماضي، استعادة تاريخ **عالم الحياة**، استعادة الحضور ذاته الذي هو حضور ثقافة ما. إنّ إخفاق الجدلية بصفتها أطروحة أو «فلسفة جدلية» هو اكتشاف هذه البيذاتية التي ليست منظوراً، بل هي عمودية والتي هي امتداد في الماضي وخلود وجوديّ وفكر برّيّ.

إنّ الكوجيتو المضمر لا يحل بطبيعة الحال هذه المشكلات. وبكشفه كما فعلت في **فنومينولوجيا الإدراك الحسي** لم أتوصل إلى حلّ (الفصل الذي خصصته للكوجيتو لم يكن مرتبطاً بالفصل المخصص للكلام): بل على العكس من ذلك قد طرحت إشكالاً. على الكوجيتو المضمر أن يُفهمنا كيف أنّ اللغة ليست محالاً، إلا أنّه لا يقدر على إفهامنا كيف تكون ممكنة ـ ويظل قائماً إشكال [230] المرور من المعنى الإدراكي إلى المعنى اللغوي، ومن السلوك إلى الغرضنة. وفضلاً عن ذلك، الغرضنة ذاتها يجب أن تُفهم كسلوك من درجة أرقى ـ والعلاقة منها إليه هي علاقة جدلية: فاللغة تحقق بقطع الصمت ما كان يريده الصمت ولم يتحصل عليه. ويواصل الصمت الإحاطة باللغة؛ صمت اللغة المطلقة، اللغة المفكِّرة. ـ لكن هذه التحليلات المعتادة حول العلاقة الجدلية، كي لا تكون فلسفةَ **رؤية للعالم** ووعياً شقياً، عليها أن تنتهي إلى نظرية في الفكر البري الذي هو فكر ممارسة. وككل ممارسة، تفترض اللغة مفهومية **بينة**، ومقوِّماً هو **أساس** يهيئ لـ **تأسيس نهائي** ـ ويتعلق الأمر بإدراك **ذاك الذي يريد**، **يتكلم** وأخيراً **يفكر** عبر الجماعة المتتابعة والمتزامنة للذوات المتكلمة.

جينيالوجا المنطق

تاريخ الكينونة

تاريخ المعنى

شباط/ فبراير 1959

في المقدمة (الفكر الأساسي)

يجب أن أقول إنّه عليّ أن أبين أنّ ما يمكن أن نعتبره كـ«سيكولوجيا» (في **فنومينولوجيا الإدراك الحسي**) هو في حقيقة الأمر أنطولوجيا. بيان ذلك بإظهار أنّ الكينونة التي يتناولها العلم، لا يمكنها لا أن تكون ولا أن يقع التفكير بها كطرف **قائم بذاته**. وعن ذلك تكون الفصول في: الفيزياء والطبيعة، الحيوانية، الجسد البشري كـ **رابطة عقلية** (Nexus rationum) أو **صلة جوهرية** (Vinculum substantiale).

لكن الكينونة لا يجب إبرازها وحسب بانزياحها عن الكينونة التي يتناولها العلم ـ يتعلق الأمر في هذه الحالة بالذات بإبرازها في تعارضها مع الكينونة كموضوع ـ عليّ إذاً أن أبين في المقدمة أنّ كينونة العلم هي ذاتها جزء، أو جانب من اللانهائي المموضَع، وأنّ كليهما يتعارضان و**انفتاح العالم المحيط**. ومن هنا الفصول حول ديكارت، ليبنيتز، الأنطولوجيا الغربية، الفصول التي تشير إلى الاستتباعات التاريخية ـ القصدية والأنطولوجية للكينونة التي يتناولها العلم.

في ما بعد (الفيزياء والطبيعة ـ الحيوانية ـ الجسد الإنساني [231] كجسد بسيكو ـ فيزيائي)، يتعلق الأمر بإنجاز الرد، أعني بالنسبة إلي، الكشف التدريجي ـ والمتصاعد ـ للعالم «البري» أو «الشاقولي».

أن أبين الإحالة القصدية للفيزياء على الطبيعة وإحالة الطبيعة على الحياة وإحالة الحياة على «البسيكو - فيزيائي»، - إحالة لا نمرّ بها أبداً من «الخارج» إلى «الداخل»، بما أنّ الإحالة ليست رداً، وبما أنّ كل درجة «متخطاة» تظل في الحقيقة مفترَضة مسبّقاً (مثال ذلك أنّ الطبيعة التي في البدء لم «تُتجاوَز» أبداً بما سأقوله عن الإنسان: إنّها **ما يلازم** الحيوانية كما الإنسان) - علي إذاً وأنا أقطع الطريق، أن أصوغ نظرية هذا «التفكر» الذي أمارسه، فهي لم تصعد إلى «شروط الإمكان» - ولذلك يتعلق الأمر بصعود في نفس الموقع - وبالعكس فإنّ كل ما يلي قد وقع استباقه سلفاً في ما أقوله عن الطبيعة - ولهذا علي أن أشير منذ البداية إلى المدى الأنطولوجي لهذا **التفكر** حول الطبيعة. وسنغلق الدائرة بعد دراسة اللوغوس والتاريخ مثلما يغلق بروست الدائرة عندما يصل إلى اللحظة التي يقرر فيها الراوي أن يكتب. إنّ نهاية فلسفة هي قصة بدايتها. - عليّ أن أبين هذه الدورية وهذا التضمن القصدي الدائري، - وفي نفس الوقت دورية **التاريخ - الفلسفة**(*): وأن أوضّح مشروعي الفلسفي بالرجوع إلى ديكارت وليبنيتز، وهذا المشروع وحده هو الذي سيمكّن من معرفة ما هو التاريخ. وأن أعلن عن ذلك بصفته أطروحة وليس بشكل ضمنيّ.

الدورية: كل ما قيل في كل «مستوى» يستبق [ما سيقال] وستقع

(*) في الهامش: لهذا السبب ذاته يكون التاريخ - الشعر مبرَّراً، وذلك في تقابل مع موقف غيرولت، فالتاريخ الموضوعي هو عقلانية دغمائية، **إنه فلسفة** وليس هو ما يدعي أن يكونه، أي تاريخاً لما هو كائن. ما يمكن نقده في تاريخي - الشعري ليس هو تعبيره عني كفيلسوف بل كونه لا يعبّر عني بالتمام وكونه مازال يغيّرني. إن تاريخ الفلسفة كما العلم هو **رأي مشترك**. حول مفهوم التاريخ - الشعر، انظر كذلك هوسرل الذي يتحدث عن «شعرية فلسفة التاريخ». انظر: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* Husserliana (La Haye: Nijihoff ed., 1954), = vol. VI, p. 513.

استعادته: فعلى سبيل المثال أقوم بوصف **الحسّ الباطن من زاوية علم الإحساسية الذي ليس هو «خاطئ» وليس «صادق»** بالمعنى المطلق: إذ يتعلق الأمر بداهة بـ«طبقة» مفصولة تجريدياً ـ وهو ليس [232] خاطئاً أيضاً بما أنّ كل المتبقي مستبَق فيه: نعني **الحسّ الباطن** للأنا أفكر. إنّ التضمن الدائم والرئيس في كامل هذا الجزء الأول هو **اللوغوس**: فأنا أتحدث عن الأشياء لكأنّ ذلك لا يضع اللغة موضع سؤال! إنّ غرضنة اللغة تتخطى مرة أخرى مرحلة من السذاجة وتكشف مرة أخرى مزيداً من أفق **ما يُفهَم بذاته** ـ والمرور من الفلسفة إلى المطلق وإلى المجال الترنسندنتالي وإلى الكينونة البرية و«الشاقولية»، هو بالتعريف مرور تصاعدي ومنقوص. وذلك يجب أن يُفهم ليس كعيب (فلسفة **رؤية للعالم**، وعياً شقياً للشامل) وإنّما كـ**غرض** فلسفي: فعدم اكتمال الرد («الرد البيولوجي»، «الرد السيكولوجي»، «الرد إلى المحايثة الترنسندنتالية» وفي النهاية «فكر أساسي») ليس عائقاً للرد، إنّه الرد ذاته واكتشاف الكينونة الشاقولية مجدداً.

ستكون ثمّة إذاً سلسلة كاملة من طبقات الكينونة البرية. وعلينا أن نعيد عديد المرات **الحسّ الباطن** والكوجيتو. ـ

فعلى سبيل المثال سأصف على صعيد الجسد البشري معرفة

= المقطع المعني مسطّر بكثافة في النسخة التي يمتلكها المؤلف من كتاب **الأزمة**.

[مارسيال غيرولت (Martial Guéroult) كان أستاذاً لتاريخ الأنساق الفلسفية بالكوليج دو فرانس، وهو الذي رشح مرلو ـ بونتي للتدريس بنفس هذا الصرح العلمي سنة 1952. وإليه قدم هذا الأخير تقرير ترشحه، وهو التقرير الذي نشره غيرولت بعد وفاة مرلو ـ بونتي في العدد الرابع من مجلة **ميتافيزيقا وأخلاق** لسنة 1962 تحت عنوان: Maurice Merleau-Ponty, «Un Inédit de Maurice Merleau-Ponty,» *Revue de métaphysique et de morale*, no. 4 (December 1962).

مسبقة ومعنى مسبقاً ومعرفة صامتة.

معنى المدرَك: «العِظَم» قبل القيس، العِظم المظهري لمثلث مثلاً.

معنى المدرَك الآخر: **وحدة** إدراكاتي لنفس الإنسان من خلال وجودانيات هي حرفياً ليست «مدرَكة» ومع ذلك هي تعمل في الإدراكات (فولف)(*).

معنى «الحياة المدرَكة» (ميشوت)(**): ما يجعل مظهراً **ينتعش** ويصبح «دبيباً». . . إلخ.

لكن عليّ أن أكشف بعد ذلك أفقاً لم يتوضح بعدُ: أفق اللغة التي أستعملها لوصف كل ذلك - والتي تشارك في تحديد معناه النهائي.

وإذاً، من المهم جداً أن أطرح منذ المقدمة مسألة الكوجيتو المضمَر والكوجيتو اللغوي. وإنّها لسذاجة من ديكارت الذي لا يرى الكوجيتو المضمَر تحت كوجيتو **التأيُّس** والدلالات. ولكنّها أيضاً سذاجة كوجيتو صامت قد يعتقد أنّه تطابقٌ مع الوعي الصامت، بينما [233] وصفه ذاته للصمت يستند بالتمام إلى فضائل اللغة. إنّ الاستيلاء على عالم الصمت مثلما يقوم به وصف الجسد الإنساني، لم يعد هو عالم الصمت ذاك، إنّه العالم المنطوق والمرفوع إلى مرتبة **الأيسيّة**، العالم المحكي، وصف **اللوغوس** الإدراكي هو استخدام **اللوغوس المتكلّم**. إنّ تمزق التفكر ذاك (الذي **يخرج من ذاته** باحثاً عن العودة

(*) Werner Wolf, «Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung im wissentlichen und unwissentlichen Versuch,» *Psychological Research*: vol. 16, no. 1 (January 1932).

(**) Albert Michotte, *La Perception de la causalité* (Louvain: Institut suprieur de philosophie, 1946), pp. 176-177.

إليها) هل له أن ينتهي؟ قد يتوجّب أن يكون ثمّة صمت يغطي الكلام من جديد، بعد أن لاحظنا أنّ الكلام يغطي الصمت المزعوم للتطابق السيكولوجي. فما يكون هذا الصمت؟ كما أنّ الرد لم يكن في نهاية المطاف محايثة متعالية عند هوسرل، بل هو تعرية لتقرير عالم (Weltthesis)، فإنّ هذا الصمت لن يكون **نقيض** اللغة.

لن يتيسر لي في النهاية أن أتخذ موقفاً في الأنطولوجيا مثلما تتطلبه المقدمة، وأن أضبط الأطروحات بدقة إلا بعد سلسلة ضروب الرد التي يطورها الكتاب والتي هي جميعها في الجزء الأول، إلا أنّها لن تكتمل كذلك حقاً إلا في جزئه الأخير. إنّ هذا القلب ذاته، ـ **الحلقة المفرغة الخالدة**(*) **ـ ليس تردداً، وسوء نية وجدلية سيّئة، وإنّما هو الرجوع إلى الهاوية السحيقة**(**).

لا يمكننا القيام بالأنطولوجيا المباشرة. ومنهجي «اللامباشر» (الكينونة في الكائنات) هو وحده الملائم للكينونة ـ «فلسفة سلبية» مثل «ثيولوجيا سلبية».

عالمية الفكر ـ

«العالم اللامرئي»

اللاكينونة في الكينونة ـ الموضوع: الكينونة (Seyn)

شباط/ فبراير 1959

(*) العبارة موجودة عند نيتشه في كتاب: Frederic Nietzche, *Par- Delà le bien et le mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir*, traduction de H. Albert (Paris: Mercure de France, 1929), pp. 100-101.

(**) إن في ذلك تذكرا لكلوديل (Claudel) ولا ريب. «الزمن هو الوسيلة الممنوحة لكل ما سيكون حتى لن يكون. إنه استدعاء للموت، ولكل جملة أن تتفكك في الوفاق التفسيري والتام وأن تستنفد كلمة العشق في أذن الهاوية السحيقة. انظر: Paul Claudel, *Art poétique* (Paris: Mercure de France, 1929), p. 57.

نتحدث دوماً عن إشكال «الآخر» وعن «البيذاتية». . . إلخ.

وفي الحقيقة ما يتوجب فهمه في ما وراء «الأشخاص» هو الوجودانيات التي نفهم وفقها الأشخاص والتي هي المعنى المترسب [234] لكل تجاربنا الإرادية واللاإرادية. وهو هذا اللاوعي الذي علينا أن نبحث عنه، ليس في أعماقنا ووراء ظهر «وعينا»، وإنّما أمامنا بصفته تمفصلاً لمجالنا. إنّه «لا وعي» لأنّه ليس **موضوعاً**، وإنّما هو ما به تكون موضوعات معينة ممكنة، إنّه الجمهرة التي يُقرأ فيها طالعنا ـ إنّه بين الموضوعات شأن ما تكون بين الأشجار المسافة الفاصلة بينها أو كأنّه مستواها المشترك. إنّه **الشِركة الأصلية** (Urgemeinschaftung) لحياتنا القصدية، وهو تداخل الآخرين وإيانا وتداخلنا وإياهم.

هذه الوجودانيات هي التي تصنع **المعنى** (القابل للاستبدال)، معنى ما نقوله وما نسمعه. إنّها دعامة هذا «العالم اللامرئي» الذي يبدأ مع الكلام في النفاذ إلى كل الأشياء التي نراها، ـ مثلما يستولي الفضاء «الآخر» عند الفصاميّ على الفضاء الحسي والمرئي ـ دون أن يتحول هو بدوره إلى فضاء حسي ومرئي: فليس ثمّة أبداً في المرئي إلا بقايا الفكر، وسيكون العالم شبيها دوماً بالمعرض، على الأقل في نظر الفيلسوف الذي لا يقطنه كلياً ـ

«حياتنا الباطنية»: عالم داخل العالم، منطقة فيه، «حيز منه نتكلم» (هيدغر) وإليه نُدخِل الآخرين بالكلام الحق.

«العالم اللامرئي»: إنّه معطى أصلياً كما لو أنّه ليس **القابل للمثول أصلاً** (Non-Urpräsentierbar)، مثلما الآخر **ينعطي أصلياً كغائب** في جسده، ـ كانزياح وكتعالٍ (الجزء الثاني من كتاب **أفكار موجهة** لهوسرل).

وصف هذه التجربة التي هي تجربة اللاكينونة الموصومة.

قبل **الآخر**، الأشياء هي هذه اللاكينونات، إنّها انزياحات ـ ثمّة **حسّ باطن** وعلاقة جانبية مع الأشياء لا تقل عنها مع الآخر: من الأكيد أنّ الأشياء ليست محاوِرة، و**الحسّ الباطن** الذي يعرضها،يعرضها على أنها خرساء ـ لكن، على وجه الدقة: الأشياء هي بدائل **الحسّ الباطن** الناجح، فكما المجانين أو الحيوانات، الأشياء **أشباه رفاق**. إنّها مقتطعة من جوهري، إنّها أشواك في لحمي ـ فأن نقول إنّه ثمّة تعالٍ وكيان عن بعد، معناه أن نقول إنّ الكينونة (بالمعنى السارتري) هي هكذا مترعة باللاكينونة أو بالممكن، وأنّها ليست هي **ما هي** وحسب. وإذا كنا نريد تحديد مفهوم **امتلاك الشكل** (Gestalthafte) حقاً فإنّه لن يكون غير ذلك، فمفهوم **الشكل** ذاته، ـ إذا كنا نريد تحديده تبعاً لذاته وليس بنقيضه، على أنّه «ليس هو» مجموع العناصر، ـ هو ذلك.

[235] ومباشرة فإنّ **إدراك**... **الشكل** لا يمكن أن يكون **انعطاء معنى** (Sinngebung) نابذاً وفرضاً للماهية **وتمثلاً** (Vor-stellen) ـ ولا يمكن أن نميز فيه بين **الإحساس** (Empfindung) و**المحسوس** (Empfundenes). إنّه **انفتاح**.

إذا ما تمّ فهم الإحساس والإدراك على هذا النحو، فإنّنا نفهم أنّه ثمّة ما هو كاذب داخل الحقيقة.

الفلسفة والعلم(*)

شباط/ فبراير 1959

منهج تعريف اللسان بالملازم؛ بما ما من دونه... لا ـ إنّنا

(*) لقد تمّ تحرير هذه الملاحظة إثر محاضرة قدمها أندريه مارتنيه (André Martinet) بدار المعلمين العليا 27 شباط/ فبراير 1959.

نستدل بـ **الأين** الذي يمر منه الكلام. لكن ذلك لا يعطي الكلام في قدرته التامة. سنكون مخطئين إذا ما اعتقدنا أنّ الكلام **كائن** في هذه العلاقات المجمدة ـ إنّه الخطأ العلموي الذي هو خطأ علميّ، ويتضح أنّه كذلك (استحالة فهم اللسانيات التطورية، واستحالة فهم التاريخ ـ **رد** إلى التزامن) ـ ومع ذلك فإنّ الجيد والضروري في الموقف العلمي هو: **القرار المسبق بجهل كل شيء عن اللغة**، وعدم افتراض عقلنتنا للغة والتي هي عقلنة موروثة، افتراضاً مسبقاً. وأن نتصرف وكأن اللغة لم تكن لغتنا. وبالإمكان مقارنة ذلك بما يذهب إليه فرويد: القرار المسبق بعدم معرفة الحلم والوعي ـ وسنسائلهما دون **حسّ باطن** ـ نسائلهما سلبياً بصفتهما كشفاً للغة المجهولة، وهذا الموقف هو صميمياً موقف فلسفي، وهو أساسي في أفضل ما في موقف التفكر. هذا التفكر ليس قاصراً ولا يمكن أن يكون قاصراً على فنومينولوجيا **المعيشات** (Erlebnisse) والحذر إزاء المعيش هو حذر فلسفيّ ـ فنحن نصادر على أنّ الوعي يخدعنا بخصوص ذواتنا وبخصوص اللغة وإنّا في ذلك لعلى حق: وتلك هي الطريقة الوحيدة **لرؤية** الحلم والوعي. والفلسفة لا علاقة لها بأفضلية **المعيشات** ولا بسيكولوجيا المعيش، . . . إلخ. وبالمثل، لا يتعلق الأمر في التاريخ باسترداد «القرارات» بصفتها أسباباً «للمسارات». إنّ الجوّانية التي يبحث عنها الفيلسوف هي كذلك البيذاتية و**التقويم المشترك الأصلانيّ** (Urgemein Stiftung) الضارب بعيداً في ما وراء «المعيش» ـ إنّه **التفكر** (La Besinnung) ضد المعيشات. لكن ذلك الإحجام عن كل **حسّ باطن** (Einfühlung) بصدد اللغة والحيوانات. . . إلخ، يوصل إلى **حسّ باطن** أعلى وهو مخصص لجعل ذلك **الحسّ** ممكناً. إنّ [236] البحث عن الرؤية «البرية» للعالم لا تقتصر البتة على العودة إلى ما قبل الفهم أو ما قبل العلم، فـ «النزعة البدائية» ليست غير مقابل للعلموية، وهي أيضاً علموية. والفنومينولوجيون (شيلر وهيدغر) على

حق في الإشارة إلى حالة ما قبل الفهم تلك التي تسبق الاستقرائية، ذلك أنّها هي التي تضع القيمة الأنطولوجية لـ **لغرض** (Gegen-stand) الذي يوضع موضع سؤال. لكن العودة إلى ما قبل العلم ليست هي الهدف. واستعادة **عالم الحياة** هي استعادة **بُعد** تحتفظ فيه تموضعات العلم ذاتها بمعنى، وعلينا أن نفهمها على أنها **صادقة** (هيدغر ذاته يقول ذلك: فكل **مصير كينونة** (Seinsgeschick) هو صادق وهو جزء من **تاريخ الكينونة** (Seinsgeschichte). إنّ الما قبل علميّ ليس إلا دعوة إلى فهم ما وراء العلميّ، وهذا الأخير ليس اللاعلم. بل إنّما هو ينكشف حتى **بواسطة** الإجراءات التكوينية للعلم، شريطة أن نعيد تنشيطها وأن نرى أنّها أشياء **مزمَّلة** (Verdecken) متروكة لحالها، فمثلاً: الموقف البنيوي = السلسلة الكلامية، اللغة وكأنّها تعاود خلق ذاتها بتمامها تحت أبصارنا في كل فعل تكلُّم، قرار مسبق بتطويق فعل التكلم هناك حيث **يحدث**، إنّه قرار مسبّق بالعودة إلى الأصيل وإلى **الأصل** - شرط أن لا ننحبس في التحديد القائم كتحديد تزامنيّ، - إنّه قرار مسبق بإدراك تماسك الكل التزامني - التعاقبي في الكلام، وإذاً في الكلام **التذكاري** والأسطوري إن شئنا، - التباس الفعل التكويني للعلم: الاهتمام الحصري بالسلسلة الكلامية وبالصوتي وبالدلالي، **متشابكة** جميعها.

إنّه: 1 - اقتضاء إدراك **أصل اكتشاف الأصل**

2 - الرد إلى **الما يوضع**، أي **حجب الأصل**.

شباط/ فبراير 1959

إنجاز الجزء الأول: تخطيط أولي للأنطولوجيا -

الانطلاق من الحاضر: التناقضات. . . إلخ.

بوار الفلسفة -

بيان أنّ ذلك لا يضع الفلسفة الكلاسيكية وحدها موضع سؤال وإنّما كذلك فلسفات موت الله (كيركيغارد ـ نيتشه ـ سارتر) من حيث إنّها على النقيض من تلك (وكذلك بطبيعة الحال، الجدلية كـ «مناورة»).

استئناف كامل مسار الفلسفة وفق «فكر أساسيّ» ـ [237]

نتائج **فنومينولوجيا الإدراك الحسي**(*) ـ ضرورة الوصول بها إلى بلورة أنطولوجية:

الشيء ـ العالم ـ الكينونة

السلبي ـ الكوجيتو ـ الآخر ـ اللغة.

الإشكالات التي تظل قائمة بعد هذا التوصيف الأول: إنّها تعود إلى أنّني حافظت جزئياً على فلسفة «الوعي».

تعرية الكينونة البرية أو الخام عن طريق هوسرل و**عالم الحياة** الذي نفتح عليه. ما الفلسفة؟ مجال **فعل الإخفاء** (Verborgen) (الفلسفة والإخفائية).

بعد إتمام هذه الخطاطة كلها علي أن أقول إنّها ليست إلا خطاطة، ولماذا يجب أن تكون هناك خطاطة؟ ولِمَ هي ليست إلا خطاطة؟ إنّها البداية الضرورية والكافية لنرى جيداً ما هو موضوع الخلاف: الكينونة ـ لكن ليس بعدُ لتثبيت خطانا في هذا الموطن ـ يجب أن يكون ثمّة **تكرير** (Wiederholung): «تحطيم» الأنطولوجيا الموضوعانية للديكارتيين وإعادة اكتشاف **الفوزيس**، ثم **اللوغوس**

(*) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception.*

والتاريخ الشاقولي انطلاقاً من «ثقافتنا» ومن حركات (Des Winke) «علمنا» ـ

كامل الجزء الأول يجب إدراكه بكيفية مباشرة جداً وحالية مثل كتاب **أزمة العلوم الأوروبية** لهوسرل: علينا أن نبيّن لا ـ فلسفتنا ثم أن نبحث عن أصلها في **تفكّر ذاتي** تاريخي (Selbstbesinnung historique) وفي **تفكّر ذاتي** حول ثقافتنا التي هي علم: سنبحث فيها عن **العلامات**.

الزمن. ـ

[دون تاريخ، وعلى الأرجح في شباط/ فبراير أو آذار/ مارس1959]

سيكون انبثاق الزمن مبهماً كـ**خلق** لتكملة زمن قد تدفع جهة الماضي كامل السلسلة السابقة. هذه الانفعالية لا يمكن تصورها.

وبالمقابل كل تحليل للزمن يحلق فوقه هو غير كاف.

يجب أن **يتقوم** الزمن، ـ أن يُرى دوماً من زاوية نظر شخص ما **كائن فيه.**

[238] لكن ذلك يبدو تناقضياً ويعيدنا إلى واحد من حدَّيْ الإمية السابقة.

ولن يُرفع التناقض إلا إذا كان الحاضر الجديد هو نفسه متعالياً: ونحن نعرف أنّه ليس هناك، وأنّه قد أقبل لتوّه، وأنّنا لا نتطابق وإياه أبداً ـ إنّه ليس جزءاً من الزمن ذا حدود بينة قد يأتي ليتخذ له موقعاً. إنّه دورة محددة بمنطقة مركزية ذات حدود متحيرة، ـ إنّه انتفاخ أو

نُفاخة⊕ الزمن - إنّ خلقاً من هذا النوع يمكّن فحسب من: 1) تأثير «المحتويات» على الزمن الذي يمضي بـ «أكثر سرعة» أو بـ «أقل سرعة»، تأثير مادة الزمن على شكل الزمن، 2) استجماع حقيقة التحليل الترنسندنتالي: فالزمن ليس سلسلة مطلقة من الأحداث، ليس إيقاعاً - ولا حتى إيقاع الوعي - إنّه تأسيس ونظام تكافؤات.

آذار/ مارس 1959

تقرير لوراي للكولّيج دو فرانس(*): الجزيئات «الغريبة» و«وجود» جزيئة قد لا تستمر إلا لواحد من المليار من الثانية...

ما الذي يعنيه **وجود** كهذا؟

إنّنا ندركه على غرار العياني: بالتكبير وبعدسة زمنية كافية، وستكون تلك المدّة القصيرة وكأنّها واحدة من المدد التي خبرناها.

وبما أنّ التكبير يمكن إدراكه دائماً على أنّه أعلى - فإنّنا نسلّم في ذات الوقت بأنّه **ثمّة** أدنى (والذي من دونه لن نبحث عن المجهري تحت العياني) وأنّه كائن دائماً تحت، في الأفق... إنّه بنية الأفق ذاتها - ولكن من البديهي أنّ تلك البنية لا تعني شيئاً في الْفي ذاته، - وأنّها ليست بذات معنى إلا في **العالم المحيط** لذات جسدية،

⊕ ترجمنا «Une Ampoule du temps» بنفاخة الزمن، اقتباساً لعبارة ابن طفيل: «فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه **نفاخات** الغليان لشدة لزوجتها وحدث في الوسط منها لزوجة و**نفاخة** صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق». انظر: أبو بكر محمد ابن عبد الملك بن طفيل، **حي بن يقظان**، قدم له وحققه فاروق سعد، ط 3 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980)، ص 123 - 124.

(*) إشارة إلى تقرير السيد جان لوراي (Jean Leray) حول أعمال السيد لويس لوبرانس رنغه (Louis Leprince-Ringuet)، وهو التقرير الذي قدمه أمام مجلس أساتذة الكوليج دو فرانس (Collège de France) يوم 15 آذار/ مارس 1959.

وبصفتها **انفتاحاً**، وبصفتها **تخفياً** للكينونة. وما لم نستقر في هذا النظام الأنطولوجي فستبقى لدينا فكرة منحرفة، فكرة خاوية أو تناقضية. . .

تحليل كانط أو ديكارت: العالم لا هو متناه ولا هو لا متناه، [239] إنّه لا محدود، ـ أي يجب أن نفكر فيه كتجربة **إنسانية**، ـ لذهن متناه قبالة كينونة لا نهائية (أو كما يقول كانط: لـ**هاوية** الفكر الإنساني).

ليس ذلك أبداً هو ما يريد قوله **انفتاح** هوسرل أو **تحجّب** هيدغر: إنّ الوسط الأنطولوجي لم يقع التفكير فيه كنظام «للتصور الإنساني» في تضاد مع نظام الْفي ذاته ـ والأمر يتعلق بفهم أنّ الحقيقة ذاتها ليس لها أي معنى خارج علاقة التعالي، خارج **التخطي** (Ueberstieg) نحو الأفق، وأنّ «الذاتية» والموضوع هما كلٌّ واحد، وأنّ «المعيشات» الذاتية لها قيمتها في العالم، وهي جزء مكون من **عالمية** «الفكر» وهي تدوَّن في «السجل» الذي هو الكينونة، وأنّ الموضوع ليس إلا **باقة** تلك **الملامح** (Abschattungen). . . لسنا نحن الذين ندرك، إنّه الشيء هو الذي يدرك ذاته هناك،ـ لسنا نحن الذين نتكلم، إنّها الحقيقة تكلّم ذاتها في أعماق الكلام ـ صيرورة الإنسان طبيعة هي صيرورة الطبيعة إنساناً ـ العالم **مجال** وبصفته كذلك فهو دائماً مفتوح.

وبالمثل حل إشكال وحدانية أو تعددية الأزمنة (إينشتاين): وذلك بالعودة إلى فكرة الأفق ـ

المرئي واللامرئي، الجزء الثاني.

أيار/ مايو 1959

(الكينونة والعالم: حول ديكارت، ليبنيتز. . . إلخ.)

عليّ أن أقول: هل ما نقوله هنا هو الشيء ذاته؟ لا، بل ثمّة دوافع تاريخية و**عالم الحياة** «ذاتيّ» - فكيف نكشفها؟ تاريخ الفلسفة لن يكون إلا إسقاطاً لهذه الرؤى، - أو سيكون غير ذي معنى من فرط ما يريد أن يكون «موضوعياً». مشكلاتنا والمشكلات المحايثة لفلسفة ما: هل يمكن أن نطرح مشكلاتنا على الفلسفة؟(غوهييه)(*). ليس ثمّة إلا حل واحد: أن نبين أنّه ثمّة تعالٍ ولا ريب بين الفلسفات، ولا وجود لاختزال في مستوى وحيد، وإنّما هي في هذا التراتب العمقيّ تحيل مع ذلك إحداها على الأخرى، ومع ذلك فالأمر يتعلق بنفس الكينونة - علينا أن نبيّن العلاقة الإدراكية أو علاقة التعالي بين الفلسفات. إذاً، ثمّة تاريخ شاقوليّ له حقوقه إلى [240] جانب تاريخ الفلسفة «الموضوعي» - علينا أن نطبّق هنا التصور ذاته الذي هو تصور الكينونة الإدراكية و**الانفتاح** والذي طورناه في الجزء الأول - أن نبحث في كيفية اختلاف ذلك عن النسبوية، وفي كيف أن «امتداد» فكر في الآخر يتيح مع ذلك ظهور «نواة كينونة» (انظر في ذلك عرض لوفور (Claude Lefort) حول ماكيافيللي(**): كيف وبأي معنى يمكننا أن نطمح في الذهاب إلى الأشياء ذاتها ونحن نرفض هذا الحق للآخرين؟ يجب أن نأخذ في الحسبان رؤاهم ورؤيتنا، - لكن يجب زيادة على ذلك أن يكون المقصود تساؤلاً، **مساءلة** (Befragung).

الفلسفة: دوائر يحيط بعضها ببعضها الآخر: هذا الجزء الأول هو سلفاً ممارسة للتاريخ، إنّه ينبثق من **عالم الحياة** التاريخي -

---

(*) إشارة إلى كتاب السيد هنري غوهييه، والسؤال طرح تخصيصاً بشأن تأويل هاملان (Octave Hamelin) لديكارت، انظر: Henri Gouhier, *L'Histoire et sa philosophie*, problèmes et controverses (Paris: J. Vrin, 1952), pp. 18-20.

(**) عرض غير منشور، قُدِّم بالمعهد الفرنسي لعلم الاجتماع في أيار/ مايو 1959.

وعكسياً فإنّ تاريخ الفلسفة الذي سنستحضره قد كان من قبل ضرباً من **عالم محيط** ـ مفهوم التاريخ الأنطولوجي. تبيين **العالم المحيط** للأنطولوجيا الغربية في مواجهة مع ما قمنا به في البداية، تبيينا عليه أن يمنحه صلابة وأن يصوّبه ـ (ربط مفاهيم: الكينونة، الطبيعة، الإنسان). وبطبيعة الحال لن يكون ذلك تاماً: إنّها خيوط تاريخ شاقوليّ وصاخب، إنّها ليست ماهيات.

وبالمثل سيكون تحليل الطبيعة كيفية لاسترداد ولتصويب البداية (الاتصال المزعوم بالشيء ذاته)؛ العثور مجدداً على الأصلي بطريقة معكوسة من خلال حركات الفكر العلمي الجماعي.

اللجوء إلى تاريخ الفلسفة هو مسبقاً نظرية في التاريخ وفي اللغة. . . إلخ.

المرئي واللامرئي

أيار/ مايو 1959

الجزء الأول: خطاطة أنطولوجية

الفصل الأول: العالم والكينونة

الفصل الثاني: الكينونة والعالم

(⊕ بيان أنّ الميتافيزيقا هي أنطولوجيا ساذجة، هي إعلاء للكائن ـ لكن ذلك هو بالطبع تغيير لموضع الميتافيزيقا مؤوَّلة تبعاً لرؤى الفصل الأول. [241]

علينا أن نبرهن على **حق** هذا التغيير. هل هو «وضع منظوريّ»

⊕ هذا القوس الذي فُتح لم يُغلق حتى نهاية هذه الملاحظة.

تستحيل البرهنة عليه؟ هل نظل في التجريبية الجدلية وتبادلية المنظورات؟

لا، فالأمر لا يتعلق بـ «تاريخ الفلسفة». وتاريخ الفلسفة يتضمن دائماً هذه الذاتية. علينا أن نبيّن أنّ تأويل ديكارت من طرف غيرولت على سبيل المثال، يتضمن دائماً وضعاً منظورياً ذاتياً («الذاتي» هنا تحديداً هو الافتراض المسبق بأنّ الفلسفة متكونة من «**مشكلات**» - انظر في ذلك، الدرس الافتتاحي: وذلك هو ما يعارض به برغسون(*) - ما أقترحه ليس «رؤية» لتاريخ الفلسفة. أو هو تاريخ لكنه بنيوي: بمعنى أنّه ليس حدوث فلسفة ما بما هي **خلق** و**حل** لـ «مشكلات»، وإنّما هو هذه الفلسفة الكائنة في المجموع المطلسم للكينونة والأبدية الوجودية، أي في المجموع **التساؤلي** الذي هو مثل **ماكيافيللي** كلود لوفور(**)، ليس دغمائية.

انظر كذلك كتاب بنغو (Pingaud) **السيدة دو لا فيات**(***) (*Madame de La Fayette*): كتاب السيدة دو لافيات **هو** كتاب بلاط (**المظهر، المانع**). لكن بمجرد أن يغيب البلاط فإنّ الكتاب وقد فُصل عن جذوره التاريخية، يفسح مجالاً لأسطورة انطلاقاً من سنة 1808. والدلالة (الأسطورية) سـ**يخلقها** جهل القاع الاجتماعي.

بمعنى ما، الدلالة هي دوماً الانزياح: ما يقوله الآخر يبدو لي

(*) الدرس الافتتاحي الذي قدمه غيرولت بالكولّيج دو فرانس في 4 كانون الأول/ ديسمبر 1951 عندما استلم كرسي تاريخ وتكنولوجيا الأنساق الفلسفية.

(**) إشارة إلى كتاب قيد الإعداد.

(***) Marie-Madeleine Pioche de La Vergne La Fayette, *Bernard Pingaud. Mme de La Fayette par elle-même*, écrivains de toujours; 45 ([Paris]: Editions du Seuil, 1959).

مفعماً بالمعنى لأنّ **ثغراته** ليست أبداً هناك حيث ثغراتي. إنّها تعددية المنظور.

لكن هذا الرد إلى الأسطورة يفترض أساساً من الإيجابية غير الأسطورية والذي هو أساس آخر لها. ويجب أن نفهم أنّ **أسطورة**، **مخاتلة**، **استلاب**... إلخ، هي مفاهيم من درجة ثانية.

السيدة دو لافيات هي أسطورة لكن ليس بالمعنى الذي تكون فيه الأسطورة بناء. وإنّما بالمعنى الذي يكون فيه كل استعمال للوظيفة الرمزية هو أسطورة (ليفي ستراوس Lévi- Strauss).

ولا يتأتى لأي نص أن يحوز هذه القدرة الأسطورية. ويجب أن نحذر **التنوير**⊕ الجديد.

[242] [بيان] **ذاك الذي** في **أميرة كلاف** يجعلها قادرة على أن تصبح أسطورة.

وبالمثل ديكارت، الميتافيزيقا: لا أريد القول إنّها أساطير بمعنى أنّها: اختلاقات لا حقيقة لها ورؤية غامضة لما **يجب** أن يكون اليوم أنطولوجيا - ثمّة حقيقة ديكارت لكن شرط أن نقرأها بين السطور؛ مناخ فكر ديكارت، الاشتغال الديكارتي؛ وهذا ليس إملاء لوجهة نظر خارجية على ديكارت ولا لـ**سؤال على** فلسفته ليس سؤالها. علينا أن نبين أنّه ثمّة مطلق وثمّة فلسفة محايثة لتاريخ الفلسفة، ومع ذلك هي ليست ابتلاعاً لكل الفلسفات في فلسفة واحدة، ولا هي فضلاً عن ذلك انتقائية وشكوكية. ونحن نرى ذلك إذا ما توصلنا إلى أن

⊕ المقصود هو الحذر من استعادة تفاؤلية عصر التنوير الذي راهن بالتمام على قدرة العقل الذي يُخضع كل ما عداه لسلطانه، ويستبعد كل ما يأبى الخضوع ليحيله إلى خانة اللامعقول.

نجعل من الفلسفة إدراكاً ومن تاريخ الفلسفة إدراكاً للتاريخ ـ وكل شيء يعود إلى ما يلي: إنجاز نظرية في الإدراك والفهم تبين أنّ الفهم ليس تكويناً في المحايثة الفكرية، وأنّ الفهم هو التحصيل بواسطة التماعي، جانبياً و**أسلوبياً**، والوصول من هناك مباشرة إلى أقاصي هذا الأسلوب وهذا الجهاز الثقافي.

ما سأقوله هنا حول تاريخ الفلسفة يستبق ما سأقوله عن الكوجيتو وعن اللوغوس ـ وبالمثل ما أقوله في الفصل الأول يستبق تصور تاريخ الفلسفة في الفصل الثاني. وكل هذا يستبق فهم العلم (علم الطبيعة) المعروض في الفصول اللاحقة، فليس ثمّة إلا استباقات و**ما لدينا مسبقاً** (Vorhabe). الفلسفة كمشكلات متراكزة. لكن هو ذا الحال ـ

الإدراك - اللاوعي - الهُمْ - الحركة التراجعية للحقيقي - الترسب (**الذي تشكل كلمة تراجع الحقيقي جزءاً منه**)

2 أيار/ مايو 1959

سائق سيارة الأجرة في مانشستر وهو يقول لي: سأسأل في مركز الشرطة أين يوجد شارع بريكستون (لم أفهم ذلك إلا بعد بضع ثوان لفرط ما كانت الكلمات شديدة «التلاصق»): وبالمثل فإنّ الجملة التي قالتها المرأة في حانوت بيع التبغ لم أفهمها إلا بعد بضع ثوانٍ وبشكل مباغت: **هل أحزمها كلها معاً**؟ ـ كذلك التعرف على شخص ما وفق أوصافه أو التعرف على الحدث وفق تقدير تخطيطي: [243] بمجرد أن ينعطي المعنى تكون للعلامات قيمتها الكاملة كـ «علامات». لكن يجب أن يكون المعنى قد انعطى أولاً. لكن **كيف** انعطى؟ من المحتمل أنّ جزءاً من السلسلة الكلامية قد تعيّن، فينشر المعنى الذي يعود على العلامات ـ ولا يكفي أن نقول (مع

برغسون): ذهاب وإياب. يجب أن نفهم الذهاب والإياب بين ماذا وماذا وما الذي يكون بينهما. إنّه ليس سلسلة استقراءات، إنّه **تشكّلٌ وتشكّلٌ ارتدادي** (Gestaltung et Rückgestaltung). إنّه «الحركة التراجعية للحقيقي»، ظاهرة أنّه لم يعد بمقدورنا التخلص مما وقع التفكير فيه، وأنّا نعثر عليه مجدداً في المواد ذاتها...

المعنى «مدرَك» و**التشكل الارتدادي** «إدراك». وذلك يعني: إنّه ثمّة تولّدٌ لما سيكون قد كان فُهِم (**الاستبصار** وبالتالي **المعيش** Insight et Aha Erlebnis) ـ وذلك يعني: الإدراك (الأول) هو **بذاته** انفتاح مجال **تشكّلٍ** ـ وذلك يعني: الإدراك لاوعي، فما اللاوعي؟ إنّه ما يعمل كمحور، وجودانيّ، وبهذا المعنى هو مدرَك وغير مدرَك. ذلك أنّا لا ندرك إلا أشكالاً على مستويات ـ ونحن لا ندركها إلا بالنسبة إلى المستوى الذي هو إذاً غير مدرَك. ـ إدراك المستوى: دائماً **بين** الموضوعات، إنّه ما من حوله...

إنّ المحتجب في التحليل النفسي (اللاوعي) هو من هذا النوع (مثال ذلك، امرأة في الشارع تحس أنّ الناس ينظرون إلى صدرها فتتثبت من ملابسها. إنّ تبيانتها الجسدية هي لذاته على إضافة للآخر ـ إنّها نقطة **ملتقى** اللِذاتِه وللآخر. أن يكون لك جسد هو أن تكون منظوراً إليك (ليس ذلك فحسب) بل أن تكون **مرئياً**. ههنا، الإحساس بالتخاطر وبالتخفي = حيوية في القراءة الخاطفة لنظرة الآخر ـ أيجب أن نقول **قراءة**؟ بالعكس، إنّه بهذه الظاهرة نفهم القراءة ـ بالتأكيد، لو سألنا بحسن نية امرأة تقفل معطفها (أو العكس) فإنّها لن **تعرف** ما قامت به لتوّها. وهي لن تعرفه في لغة الفكر الاصطلاحي ولكنّها ستعرفه كما نعرف المقموع، أي إنّها لن تعرفه كشكل على خلفية وإنّما كخلفية. إدراك تفصيلي: موجة تسري في مجال **الكيان في العالم** ـ

علاقة الكلام ـ الفهم: هي علاقة التحرك ـ إدراك الهدف، يعني: إنّ الهدف لم يوضع ولكّنه هو ما ينقصني، هو ما يعيّن انزياحاً معيناً لمساحة التبيانة الجسدية. وبالمثل، فإنّني أتكلم وأنا ألتقي بواسطة جهاز لسانيّ تعديلاً ما في الفضاء اللساني ـ فالكلمات مرتبطة بمعانيها ارتباط الجسد بهدفه.

[244] وأنا لا أدرك أكثر مما أتكلم ـ فالإدراك يمتلكني كما اللغة ـ وبما أنّه يجب أن أكون هناك على أي حال لكي أتكلم، فإنّه يجب أن أكون هناك لكي أدرك ـ ولكن بأيّ معنى؟ أدرك كـ**أيّ كان** (On) ـ فما الذي يصدر عني لتحريك العالم المدرَك واللغة؟

وعي الزمن عند هوسرل ـ

أيار/ مايو 1959

1. ما العنصر «التقبلي» للوعي المطلق؟ ـ هوسرل على حق في القول إنّني لست أنا الذي أقوّم الزمن، إنّه يتقوّم وهو اظّهار ذاتيّ ـ لكن لفظ «التقبلية» غير ملائم فعلاً لأنّه يثير ذاتاً منفصلة عن الحاضر و**تقبَله** ـ علينا أن نفهمه وحسب في تقابل مع الأفعال العفوية (التفكير. . . إلخ).

2. هل هو الحاضر الجديد في فرديته هو الذي يدفع باتجاه الماضي الحاضر السابق و**يملأ** جزءاً من المستقبل؟ في هذه الحالة لن يكون هناك الزمن وإنّما أزمنة ـ ينبغي أن نفهم الزمن كنسق يضم كل شيء ـ مع أنّه لا يمكن أن يدركه إلا من كان **فيه**، ولمن هو في حاضر ما.

3. ما الوعي الانطباعي، **المعيش الأصلي**؟ هو في الحقيقة كما **الانعطاء الذاتي** للشيء الخارجي، ليس حداً يستحيل اجتيازه **فعلياً**

(مكبّر زمنيّ)، وإنّما هو متعالٍ، أمثلُ، **شيء ما**. . .(إنّه **شكل** وليس فرداً) ـ و «الوعي» بهذا **المعيش الأصلي** ليس تطابقاً وانصهاراً في. . . وهو كذلك ليس فعلاً أو **دَرْكاً**⊕ (Auffassung) (وذلك قاله هوسرل)، ولا هو أيضاً فعل تعديم (سارتر)، إنّه الانزياح كما تفهمنا إياه التبيانة الجسدية التي هي تأسيس للمكان **وللزمان** ـ إنّه إدراك ـ لاإدراك، أي أنّه معنى فاعل وغير مغرضَن. (ذلك هو بالأساس ما يريد هوسرل قوله عندما يعتبر الحفظ أساسياً: ذلك يعني أنّ الحاضر المطلق الذي أنا إياه كأنّه لم يكن) ـ

4. كل ذلك يترك المسألة برمتها على ما هي عليه: فما «المعرفة» و «الوعي بـ» و «الإدراك» و «التفكير» بالمعنى الديكارتي ـ ذاك سؤال لم يطرح قَطّ ـ ويدور النقاش حول أطروحات من مثل «الرابطة»، «فكر الرؤية والشعور» بمعنى التخمين و «الإحساس». نبين [245] وجوب رابط ووجوب «**تفكير** محض» أو «**اظّهار ذاتيّ**»، اظّهار محض اظّهار. . . لكن كل ذلك يفترض فكرة اللذاته، ولا يسعه في نهاية المطاف أن يفسر التعالي ـ ينبغي أن نبحث في وجهة أخرى مغايرة تماماً: اللِذاته نفسُه كخاصية لا مراء فيها، إلا أنّها مشتقة: إنّه أوج الانزياح في **التمايز** ـ حضور للذات **يكون** حضوراً لعالم مفروق ـ الانزياح الإدراكي بما هو ما يجعل «الرؤية» على ما هي عليه متضمَّنة في الارتكاس على سبيل المثال، وغلق الكينونة لذاتها

⊕ ترجمنا اللفظة الألمانية (Auffassung) التي يستعملها مرلو ـ بونتي بلفظة الدرك (Appréhension) تبعاً للاستخدامات الواردة عند هوسرل في كتابه **دروس من أجل فنومينولوجيا الوعي الحميم بالزمن**، فالدرك اسم مصدر من الإدراك وهو اللحاق بالشيء ونيله والشعور به وعمله. ويتكون الدرك في صلب انطباعات الفعل، ومنه المتقوم ومنه الأصلي، وهو يتآنى والمعطيات الحسية، وهو درك للمعيشات بواسطة الاهتمام الذي نركزه عليها.

بواسطة اللغة بما هي تمايز. أن نعي بـ = أن تكون لنا صورة على خلفية، لا يسعنا الرجوع إلى أبعد من ذلك.

تعالي الشيء وتعالي الاستيهام

أيار/ مايو 1959

تعالي الشيء يجبر على القول إنّه ليس ملاءً إلا إذا كان لا ينفد، أي إلا إذا لم يكن واقعاً آنياً كله تحت البصر ـ لكن هذه الآنية التامة هو يعد بها بما أنّه **كائن هناك**. . .

وعلى العكس من ذلك عندما نقول إنّ الاستيهام لا يقبل الملاحظة، وإنّه خاوٍ وهو عدم كينونة، فإنّ التضاد مع الحسي ليس مطلقاً إذاً. إنّ الحواس هي أجهزة لصنع تصلبات من ذاك الذي لا ينفد ولصنع دلالات موجودة ـ لكن الشيء لا يقبل **الملاحظة** حقاً: فثمّة دائماً تخطّ في كل ملاحظة ونحن لسنا أبداً عند الشيء ذاته. وما نسميه **بالحسي** هو فقط لامحدودُ **الملامح المتسارعة** (Abschattungen précipite) ـ لكن عكسياً ثمّة ترسب أو تبلّر للخيالي وللوجودانيات وللقوالب الرمزية ـ

[على الصفحة نفسها]

«الفكر»، «الوعي» والكينونة لـ. . .

الحفظ (من حيث إنّه لا يضع الماضي المباشر ولا يقصده، وإنّما هو **يحتفظ** به خلفه وحسب)، الحضور الإدراكي (حضور ما هو وراء ظهري على سبيل المثال)، حضور ماضيَّ كله المترسب في وجودانيات، استنادي في ما أريد قوله إلى الكلام وإلى الجهاز العَلامي للدلالات الجاهزة، سندي الحركي في المكان الذي أريد أن [246] أذهب إليه، ما لدينا مسبقاً (**تأسيس** مجال أو فكرة)، الاستقرار في

مكان معين بواسطة التبيانة الجسدية وإقامة زمن معين في جنينية السلوك، وكل ذلك يدور حول إشكال وجود هو ليس **فكر** وجود - وهو ما يعثر عليه هوسرل في قلب التفكر السيكولوجي كسيلان احتفاظيّ مطلق (لكن ثمّة هنا لدى هوسرل فكرة زمن **الإحساس** التي ليست فكرة جيدة: الحاضر بالمعنى الواسع هو قالب رمزي وليس هو حاضر يتشظى نحو الماضي فحسب) - أي حول حضور للذات هو غياب للذات، واتصال بالذات **من خلال** الانزياح إزاء الذات - صورة على خلفية، «**الشيء ما**» الأشد بساطة - فالشكل بيده مفتاح إشكال الفكر. علينا الرجوع في ذلك إلى كتاب **التفكير الإنتاجي** لِفِرْتْهَايْمِرْ(*) لكي نحدد بأي معنى يحتوي **الشكل** ولا يحتوي على دلالات الدرجة الأعلى.

النظرات التي تتلاقى = ضرب من التفكر

أيار/ مايو 1959

إنّه لحم الأشياء هو الذي يحدثنا من قبل عن لحمنا ويحدثنا عن لحم الآخر - إنّ «نظرتي» هي واحدة من تلك المعطيات التي هي معطيات «المحسوس»، معطيات العالم الخام والأولاني الذي يتحدى تحليل الكينونة والعدم، وتحليل الوجود كوعي والوجود كشيء، والذي يتطلب إعادة بناء شاملة للفلسفة. فتحليلية الكينونة والعدم تكشف وتحجب في نفس الوقت ذلك النظام: فهي تكشفه كخطر للكينونة على العدم وللعدم على الكينونة، وهي تحجبه لأنّ الجوهر والسلوب يظلان قابلين للعزل مبدئياً.

(*) Max Wertheimer, *Productive Thinking* (New York; London: Harper and Brothers, 1945).

النظرة التي تقتل

انزياح عن المركز وليس إفناء.

الوضع موضع نظر بالنسبة إلى سارتر (العدم) = قتل، الكيان موضع سؤال = البَوار.

[247]

(برغسون) التعالي ـ النسيان ـ الزمن

20 أيار/ مايو 1959

لقد قلت: الانفتاح للعالم مثلما نجده فينا والإدراك الذي نكشفه داخل الحياة (إدراكاً هو في نفس الوقت كينونة تلقائية (شيء) وكينونة ـ ذات («الذات») ـ وقد قال برغسون بوضوح ذات مرة في نص من كتاب **الفكر والمتحرك** حيث يتحدث عن الوعي الباحث عن رؤية الزمن وليس عن قيسه، إنّه ثمّة وعي **هو في نفس الآن عفوي ومتفكِّر**(*))، يتشابكان ويتعدى أحدهما الآخر أو يلتفّ أحدهما على الآخر.

ينبغي تحديد ما الذي يعنيه ذلك.

إنّ ذلك يشير في ما وراء «زاوية نظر الموضوع» و «زاوية نظر الذات» إلى نواة مشتركة هي «التلوّي»(*)، الكينونة كتلوٍّ (ما سميته

(*) يعود المؤلف إلى هذا المقطع: «لكن هذه الديمومة التي يزيلُها العلم والتي يعسر إدراكها والتعبير عنها، نحن نحسها ونحياها، فماذا لو بحثنا عماذا هي؟ كيف ستظّهر لوعي لا يريد إلا أن يراها دون أن يقيسها، وحينئذ قد يدركها دون أن يوقفها وأخيراً قد يتخذ من ذاته موضوعاً، فهو بما هو متفرج وفاعل، عفوي ومتفكّر، إنّما يقرّبهما معا حدّ التطابق، الاهتمام الذي يترسخ والزمن الذي يمضي». انظر: Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant; essais et conférences*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: F. Alcan, 1934), p. 10.

«تشكّل الكيان في العالم»). ينبغي أن نُفهِم كيف أنّ ذلك (أو كل **شكل**) هو إدراك «يتكون في الأشياء». وهذا ما يزال مجرد تعبير تقريبي في لغة الذات ـ الموضوع (فال (Jean Wahl)، برغسون) عما يتوجّب قوله. نعني أنّ الأشياء هي التي تمتلكنا ولسنا نحن الذين نمتلك الأشياء، وأن الكينونة التي كانت لا يسعها الكفّ عن كونها كانت، نعني «ذاكرة العالم». وأنّ اللغة تمتلكنا ولسنا نحن الذين نمتلك اللغة، وأنّ الكينونة هي التي تتحدث فينا ولسنا نحن الذين نتحدث عن الكينونة(**).

لكن كيف نفهم الذاتية حينئذ؟ عدم كفاية التصور البرغسوني لنفس تحتفظ بكل شيء (فذلك يجعل الفرق بالطبيعة محالاً بين المدرَك والخيالي). وكذلك عدم كفاية التصور المالبرنشي⊕ لرؤية في الله: فذلك [248] مرادف الوعي الترنسندنتالي، إنّه «الحفظ» في شكل «دلالة». إنّ الحل يجب البحث عنه في الرؤية ذاتها: لن نفهم الذكرى إلا بها. ويجب أن تكون الرؤية بشكل مسبق تشكّلاً أوتلوّياً داخل الواحد، تنويعة لنظام إدراكيّ للعالم حتى تتمكن الذكرى من أن تكون ومن أن تتضمن النسيان. إنّ وصف الحفظ لدى هوسرل (ووصف الذاتية كزمن ووصف السيلان المطلق والحفظ القبل ـ قصديّ) هو بداية، لكّنه يُبقي السؤال مفتوحاً:

(*) المصدر نفسه، ص 293.

(**) نجد في الهامش هذه الملاحظة: ثمة في نهاية الأمر شيء عميق عند روييار (Ruyer) عندما يقول إن الـ في ذاته والـ لذاته هما نفس الشيء. لكن يجب أن لا نفهم ذلك بمعنى أن الأشياء هي أنفسٌ.

⊕ نسبة إلى مالبرانش (Nicolas de Malebranche) (1638 ـ 1715): وهو فيلسوف فرنسي إليه يُنسَب مذهب العلل الظرفية (occasionnalisme)، وهو المذهب القائل إن الفاعل الحقيقي هو الله دون سواه وإن تدخله الدائم هو علة كل التغيرات وإنه يحتوي كل شيء وإن أحوال الموجودات ليست سوى الظروف المناسبة لإظهار فعله. وأهم آثار مالبرانش: **البحث عن الحقيقة**، **رسالة في الطبيعة والنعمة**، **تأملات مسيحية**...

من أين يأتي تعثر المنظور الزمني ومن أين يأتي عبور أشكال الحفظ البعيدة للأفق ومن أين يأتي النسيان؟

إشكال النسيان: إنّه يعود أساسياً إلى كون النسيان متقطعاً، فلو كان قسم من الماضي يسقط في النسيان مع كل مرحلة من مراحل **مجرى الظاهرة** (Ablaufphänomen)، لكان لدينا مجال من الحاضر كسجاف عدسة آلة التصوير، ولكان النسيان حَجباً عن طريق الطرح للمثيرات الفعالة، ولكان النقطة التي يتوقف عندها إنتاج **الصورة القوية** بواسطة محو الأثر الجسدي. أو أيضاً في لغة مثالية: سيكون النسيان جزءاً من نظام الحاضر ـ الماضي في توافق دقيق مع جزء جديد من الحاضر النازل من المستقبل.

لكن الأمر ليس على هذا النحو: ثمّة ضروب حفظ لا تُنسى حتى وإن كانت بعيدة جداً. وثمّة أجزاء «مدركَة» حديثاً تختفي (هل كانت موجودة؟ وما هي بالتحديد علاقة المدرَك بـ **اللامدرَك؟**) ـ زد على ذلك أنّه ليس ثمّة جزء موضوعي من الحاضر ينحدر من المستقبل. والرسم البياني لهوسرل منوط بذلك التقليد القائل إنّه يمكن رسم سلسلة الآنات كنقاط على سطر. من الأكيد أنّ هوسرل يضيف إلى هذه النقطة كامل التعديل الناتج عن الاستبقاءات واستبقاءات الاستبقاءات، وهو في ذلك لا يدرك الزمن كتسلسل وتتابع لأحداث منتظمة. لكن حتى وهو معقد على هذا النحو، فإنّ رسم ظاهرة السيلان رسم فاسد. وما ذلك لأنّه مكانيّ. إذ المكان لا يحتوي في الواقع **نقاطاً** و**سطوراً**(*) أكثر مما يحتوي الزمان. ينبغي أن ندرك أنّ **الشكل** هو مسبقاً التعالي: إنّه يجعلني أفهم أنّ سطراً هو

(*) هوسرل، **دروس من أجل فنومينولوجيا الوعي الحميم بالزمن**، ص 22. انظر: عرض ومناقشة تحليل مخطط هوسرل: Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 477 ff.

اتجاه، وأنّ نقطة هي مركز قُوى - فليس ثمّة لا أسطر ولا نقاط ولا ألوان مطلقة في الأشياء. وبصدد رؤية المجال ومفهوم المجال يقول برغسون إنّ التلوّي لعله لا يعيد إنتاج أي خط **حقيقي**(*). لكن ليس [249] ثمّة ولا خط واحد يكون «**حقيقياً**». وإذاً، ليس لنا أن نضع المكان موضع نظر مثلما يفعل برغسون. وبالتلازم مع ذلك لا يكفي أن نمرّ إلى الزمن كانصهار لنحصل على الحل - فتلك أطروحة مضادة خاطئة - وإنّما يجب أن نمر من الشيء (المكاني أو الزمني) كهوية إلى الشيء (المكاني أو الزمني) كفرق، أي كتعالٍ، أي بصفته دائماً «خلف»، في ما وراء، بعيداً... والحاضر ذاته ليس تطابقاً مطلقاً دون تعالٍ، وحتى **المعيش الأصلي** لا يتضمن تطابقاً تامّاً، وإنّما تطابقاً جزئياً، لأنّ له آفاقاً ولا يسعه أن يكون من دونها - أما الحاضر هو أيضاً فلا يمكن القبض عليه عن قرب في كلابة الانتباه، إنّه الشامل. وينبغي أن ندرس تحديداً **امتلاء** الحاضر: خطر هذه الاستعارة: إنّها توهمني بوجود **خلاء معين** له أبعاده، وقد مُلئ بكمية محددة من الحاضر (إنّه دائماً مجال يحدده سجاف موضوعيّ). وعندما يتحدث هوسرل عن «معيار» فإنّه يريد أن يقول تحديداً إنّه لا يسعنا أن نفترض مسبقاً هذا المعيار كمعطى، فالأمر يتعلق بـ **التعيير** (Normierung) أي بوضع **عيار** (هيدغر). وهكذا نرى أنّ المعيار والسجاف... إلخ، **تتفرع** عن ظاهرة شاملة هي «العالم» في نهاية المطاف (انظر محاضرة مانشستر(**): (كل إدراك هو «فكر» إلا أن الكل «**مرسوم**» في العالم - وكل حدث هو من جنس الحدث التاريخي الذي يتحدث عنه بيغي (Péguy)، إنّه «إيقاع حدث العالم» -

---

(*) Bergson, *La Pensée et le mouvant; essais et conférences*, p. 294.

(**) محاضرة ألقاها المؤلف بجامعة مانشستر (Manchester) في الأول من شهر أيار/ مايو 1959.

إنّه التلوّي مرة أخرى ـ فمشكلات معرفة من هي ذات الدولة وذات الحرب. . . إلخ، هي بالضبط من نفس نوع إشكال معرفة من هي ذات الإدراك: لن نحل إشكال فلسفة التاريخ إلا بحل إشكال الإدراك).

من هنا امتناع فلسفة في **الكينونة والعدم**: المستقبل ليس عدماً، والماضي ليس هو الخيالي بالمعنى السارتري ـ من الأكيد أنّه **ثمّة** الحاضر لكن تعالي الحاضر يجعله قادراً تحديداً على أن يترابط مع ماض ومستقبل هما بالمقابل ليسا تعديماً ـ

باختصار: العدم (أو بالأحرى اللاكينونة) اغورار وليس **ثقباً**. فالمفتوح بمعنى **الثقب** هو موقف سارتر وبرغسون وهو السالبية أو الوضعوية المتطرفة (برغسون) اللتان لا تتمايزان. وليس ثمّة **ليسية الليس**. عليّ أن أضبط مناقشتي لأفكار برغسون عن العدم: أنا على حق في القول إنّ برغسون يبرهن أكثر مما يجب، لكنّني على خطأ [250] حينما أبدو وكأنّني أستنتج من ذلك أنّ سارتر على حق. إنّ سلوبية العدم يجب استبعادها، لأنّ العدم كائن دائماً هو أيضاً في **موضع آخر**. والحل الحقيقي هو: **انفتاح العالم المحيط** و**أفق الحيازة** (Horizonhaftigkeit).

إشكال النسيان: إنّه يتأتى كما قلت من أنّ النسيان متقطع. ويجب أن ندركه ليس بصفته تحجباً (برغسون) وليس كمرور إلى العدم وكانعدام ـ وليس كوظيفة إيجابية تغطي معرفة ما تخفيه (فرويد، سارتر)(*)، وإنّما كصيغة كيان لـ. . . بالتحول عن. . . ـ

(*) تحت القوسين، بين السطور وتبعاً لعادة المؤلف، نجد هذه الكلمات: الوضعوية، السالبية. الأولى تحيل بوضوح إلى فرويد والثانية إلى سارتر.

فالوعي بـ . . . يجب إدراكه هو ذاته بشكل متعالٍ بما هو كائن متجاوَز من طرف. . . وبالتالي إدراكه كجهل. لكن في نهاية المطاف هل ثمّة[؟] الإدراكية؟ ـ نعم، ولكنّها ليست المباشرية بمعنى **الملامسة.** (وهي ليست مسافة بالمعنى السارتري: **لا شيء الذي هو أنا،** والذي يفصلني عن الشيء) ـ من الحقيقي أنّنا لن نتوصل إلى تفسير النسيان بـ «خلط» الإدراك واللاإدراك.

وإنّما [نتوصل إلى تفسيره] بفهم أفضل للإدراك (وبالتالي للاإدراك)، أي: بفهم الإدراك كتفريق والنسيان كتطور تبسيطي. وواقعة أنّنا لم نعد نرى الذكرى = ليس تحطيم **قوى** نفسية ستكون هي الحسي، وإنّما خلخلتها هي التي تؤدي إلى أنّه لم يعد ثمّة **انزياح ونتوء.** وتلك هي ظلمة النسيان، فعلينا أن نفهم أنّ «الوعي بـ» = امتلاك صورة على خلفية، وأنّه يزول بواسطة الخلخلة ـ إنّ تمييز الصورة ـ الخلفية يُدخِل حداً ثالثاً بين «الذات» و «الموضوع». إنّه هذا **الانزياح عينه** هو **المعنى** الإدراكي بدءاً.

الفلسفة والأدب

[دون تاريخ، وعلى الأرجح في حزيران/يونيو 1959]

الفلسفة بالتحديد كـ «كينونة متكلِّمة فينا» وكتعبير للتجربة الخرساء عن ذاتها، هي إبداع. إبداع هو في نفس الوقت استرداد للكينونة: ذلك أنّ الفلسفة ليست إبداعاً بمعنى أيّ كان من **المصوَّرات** (Les Gebilde) التي يصنعها التاريخ: إنّها تعرف ذاتها مصوَّرة، وتريد أن تتجاوز ذاتها كـ **مصوَّر محض،** وأن تلتقي مجدداً [251] بأصلها. إنّها إذاً إبداع بمعنى جذريّ: إبداع هو في نفس الوقت تطابق، وهو الكيفية الوحيدة للحصول على تطابق.

إنّ ذلك يعمّق ملياً رؤى سوريو حول الفلسفة كفن أرقى(*): ذلك أنّ الفن والفلسفة **معاً** هما حقاً ليسا منتَجين اعتباطيين في عالم ما هو «روحيّ» (عالم الثقافة)، وإنّما هما صلة بالكينونة حقاً من حيث هما إبداعان، فالكينونة هي **ما يتطلب منا إبداعاً** حتى تتسنى لنا تجربتها.

إنجاز تحليل للأدب بهذا المعنى: بصفته **تدوينا** للكينونة.

الكينونة والعالم، الفصل الثالث(**)

[دون تاريخ، وعلى الأرجح حزيران/ يونيو 1959]

في وفاق مع فكرة التعالي (كفكرة انزياح وليس كتملّك لموضوع)، يجب أن نبحث عن تعريف تاريخ للفلسفة لا يكون تسطيحاً للتاريخ في «فلسفتي»، ـ ولا يكون توْثينا: سواء استعدنا ديكارت أو كررناه، فتلك هي الوسيلة الوحيدة لنعيد له **حقيقته** بالتفكير فيها مجدداً، أي انطلاقاً منا ـ إنّه عالم معقول ذو وجوه ـ فتاريخ الفلسفة كـ**إدراك** للفلاسفة الآخرين هو تخطّ مقصود لهم، إنّه فكر خاص لا يقتلهم، إمّا بتجاوزهم وإمّا باستنساخهم. إنّه متابعتهم في مشكلاتهم(***) (غيرولت)، ـ لكن مشكلاتهم كائنة داخل مشكل

(*) في أعلى هذه الملاحظة نجد هذه الإشارة: انظر: Etienne Souriau: *L'Instauration philosophique*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: F. Alcan, 1939), et *Mélanges d'esthétique et de science de l'art offerts à Etienne Souriau... par ses collègues, ses amis et ses disciples* (Paris: Nizet, 1952).

(**) **الكينونة والعالم** (*Etre et monde*): هو العنوان الذي أعطاه المؤلف في البداية للجزء الأول من كتابه.

(***) **الدرس الافتتاحي**. [المقصود هو الدرس الافتتاحي الذي ألقاه مرلو ـ بونتي بالكوليج دو فرانس يوم 15 كانون الثاني/ يناير 1953].

الكينونة: ذلك، يعلنونه جميعهم، وإذاً، يمكننا ويتوجب علينا التفكير بهم في هذا الأفق.

عليّ أن أقول ذلك في بداية الفصل الثالث.

وكذلك: هذه الخطاطة الأنطولوجية هي استباق للفلسفة، ـ وبالتالي لتاريخ الفلسفة (إنّها تفترض استخدام اللغة واستخدام التاريخ الفاعل فينا). علينا أن نكشف المفترضات المسبقة. والقيام بذلك هو من جهة أخرى اضطلاع بالفلسفة وليس بالتاريخ.

[252] ينبغي تحديد العلاقة بين الفصل الثالث والفصل الرابع حول الطبيعة والعلم: ما سنتفحصه بواسطة هذه الفلسفة هو أنطولوجيا معينة (أنطولوجيا موضوعانية).

الإحراج: كيف نفوّض أمرنا للوعي؟

كيف نطعن في الوعي؟

التغلب على ذلك بفكرة الوعي كـ **انفتاح** ـ

الذهن والإضمار ـ تاريخ الفلسفة

حزيران/ يونيو 1959

تاريخ الفلسفة الذي قد يتوجّب إنجازه (إلى جانب التاريخ الذي قام به غيرولت) هو تاريخ المضمَر، فعلى سبيل المثال: أطروحتا ديكارت حول التمييز بين النفس والجسد وحول وحدتهما لا يمكن طرحهما على صعيد الذهن وتبريرهما معاً بحركة متواصلة للفكر. إنّه لا يمكن تأكيدهما معاً إلا إذا أخذناهما مع **مضمَرهما** ـ ففي مجال المضمَر، البحث عن الماهية والبحث عن الوجود ليسا متعارضين، إنّهما نفس الشيء ـ يجب النظر في اللغة، وحتى اللغة الفلسفية،

ليس بما هي جملة ملفوظات أو «حلول» وإنّما بما هي حجاب مرفوع وسلسلة كلامية محبوكة. . .

4 حزيران/ يونيو 1959

إنّ كلمة هيغل: **في ذاته أو بالنسبة إلينا** (An sich oder für uns) = ثمّة فكر (الفكر التفكّريّ) يقع مجدداً على الذاتية، لأنّه بالفعل يريد القبض مباشرة على الشيء في ذاته ـ وعكسياً لأنّه مهووس بالكينونة من أجلنا، فإنّه لا يدركها ولا يدرك إلا الشيء «في ذاته» من جهة الدلالة.

الفلسفة الحق = إدراك ما يجعل الخروج من الذات دخولاً إليها والعكس بالعكس.

إدراك هذا التصالب وهذا القلب، ذلك هو الروح.

الفلسفة. لكي نحدد مجالها علينا الانطلاق من سؤال غوهييه (Gouhier): أيمكننا طرح أسئلة على فلسفة هي لم تطرحها؟ أن نجيب بلا، معناه أن نجعل من تلك الأسئلة أعمالاً منفصلة، معناه [253] نفي **الـ**فلسفة. أن نجيب بنعَم، معناه اختزال التاريخ في الفلسفة(*).

وجهة نظري: فلسفة ما كأثر فني هي موضوع بإمكانه أن يثير أفكاراً أكثر من تلك التي «يحتويها» (أيمكننا تعدادها؟ أيمكننا إحصاء لغة؟)، وأن يظل له معنى خارج سياقه التاريخي، بل وأن **لا يكون له** معنى إلا خارج ذلك السياق. علينا أن نضرب مثلاً على ذلك

(*) يبدو أن المؤلف يعود تخصيصاً إلى الفصل الأخيرمن كتاب **التاريخ وفلسفته** حيث يوجد التأكيد على الفرق بين تاريخ للفلسفة وتاريخ للفلسفات. انظر: Henri Gouhier, *L'Histoire et sa philosophie*, problèmes et controverses (Paris: J. Vrin, 1952), pp. 136-139.

التاريخ الشاقولي أو الفلسفي: ديكارت ومالبرانش: أليس من الضروري التمييز بين المشكلات كما يفكرون فيها والمشكلات التي تحركهم حقيقة والتي نصوغها نحن - أيؤدي ذلك دوماً إلى نتائج نسبوية؟ نعني إلى نتائج سيقلبها زمن آخر رأساً على عقب؟ لا، إذا كانت الفلسفات في مجملها **تساؤلاً**، فإنّ الفكر المتسائل الذي يجعلها تتكلم لن يتخطاه ما سيأتي لاحقاً (لوفور حول ماكيافيللي(*)).

ثنائية - فلسفة.

تموز/يوليو 1959

المشكلات المطروحة في **فنومينولوجيا الإدراك الحسي**(**) هي مشكلات لا يمكن حلها لأنّني انطلقت فيها من التمييز بين «الوعي» - «الموضوع» -

لن نفهم أبداً انطلاقاً من هذا التمييز أنّ ظاهرة ما من المستوى «الموضوعي» (خلل دماغيّ مثلاً) يمكنها أن تؤدي إلى اضطراب ما في العلاقة بالعالم، اضطراب هائل يبدو أنّه يبرهن على أنّ «الوعي» كله هو وظيفة للجسد الموضوعي، تلك هي المشكلات ذاتها هي التي يجب إهمالها لنتساءل: **ما هو** التشريط **الموضوعي** المزعوم؟ الجواب: إنّه كيفية تعبير وتأشير عن حدث من طراز الكينونة الخام أو البرية والذي هو أوّل أنطولوجيا. ويكمن هذا الحدث في أنّ **مرئياً** معيناً محكم التنظيم (جسد) ينحفر فيه معنى لامرئي - إنّ النسيج المشترك الذي قُدّت منه كل البنى هو **المرئي** الذي لا ينتمي البتة هو

(*) إشارة إلى كتاب في طور الإنجاز. [وقد نُشر هذا الكتاب فعلاً بعد موت مرلو - بونتي].

(**) انظر: Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception.*

نفسه إلى الموضوعي ولا إلى الـ في ذاته وإنّما إلى المتعالي، - [254] والذي لا يتعارض مع اللِذاته والذي لا تماسك له إلا بالنسبة إلى ذات - والذات يجب أن نفهمها ليس كعدم وليس كشيء ما ولكن كوحدة تعدّ أو تخطّ متضايفة مع «الشيء» و «العالم» (الزمن - الشيء، الزمن - الكينونة).

آب/ أغسطس 1959

أن نبين: 1. أنّ نظرية الإدراك الحديثة هي فنومينولوجيا (ميشوت)(*) وتكشف الكينونة الخام والعالم «الشاقولي»

2. أنّ نظرية الإعلام مطبّقَة على الإدراك الحسي والإجرائية مطبّقَة على السلوك، إنّ ذلك في الحقيقة هو حدس غامض لفكرة المعنى كرؤية للعضوية ولفكرة اللحم.

3. أنّ المماثلة إدراك - رسالة (تشفير واستشفار) مماثلة صحيحة لكن شرط التمييز بين: أ) **اللحم** تحت السلوكات التمييزية، ب) الكلام وأنظمته العلامية «المستغرَقة» في الإعلام.

الذات المدرِكة، الذات المتكلِّمة، الذات المفكِّرة.

أيلول/ سبتمبر 1959

الذات المدرِكة كـ**كيان لـ**...، كياناً مضمَراً وصامتاً، وهو يعود من الشيء حتى وإن كان متعيناً دون تبصّر، وهو ليس إلا **انزياحاً** بالنسبة إليه - **ذات** الإدراك بصفتها «لا أحد»، بمعنى عوليس⊕

(*) Albert Michotte, *La Perception de la causalité* (Louvain: Institut supérieur de philosophie, 1946).

⊕ أحد أبطال هوميروس في **الإلياذة والأوديسا**...

(Ulysse)، بصفتها المجهول المتواري في العالم واللذي يخطّ فيه أثره بعدُ. إدراك كاللاإدراك وبداهة عدم تملّك: وذلك بالضبط لأنّنا نعرف ملياً ما هو المقصود فلا نكون في حاجة لوضعه كموضوع. غُفلية وعمومية. ذلك يعني: ليس **عدماً عادماً** (Nichtiges Nichts) وإنّما «بحيرة لا ـ كينونة»، عدم معيّن سائخ في **فتحة** أينية وزمنية ـ، رؤية وإحساس بالفعل وليس فكر رؤية وإحساس ـ إذا قلنا إنّ فكر الرؤية [255] والإحساس يحمل هذه الرؤية وهذا الإحساس، فإن العالم والكينونة لن يكونا غير تمثل، والكينونة الشاقولية أو البرّية لن يتيسر العثور عليها أبداً، وتكون غائية «النور الطبيعي» قد تحولت إلى مثالية.

الذات المتكلمة: إنّها ذات **البراكسيس**. إنّها لا تضع أمامها الكلام المنطوق والمفهوم وكأنّه موضوعات فكر أو تمثلات. إنّها لا تحتازه إلا بواسطة **امتلاك مسبق** هو من طراز ذلك **التملك المسبق** للحيز من طرف جسدي الذي يستسلم له. وذلك يعني: إنّ الذات المتكلمة هي عوز معين لـ... هذا الدال أو ذاك، وهي لا تشيد **صورة** (Bild) ذاك الذي يعوزها. ثمّة ههنا إذاً غائية جديدة لا تحتمل، أكثر مما تحتمل الغائية الإدراكية أن تكون مستندة إلى **وعي بـ**... ولا إلى تخارج وإلى مشروع إنشائيّ. إنّ التحليل السوسيري للعلاقات بين الدوال وللعلاقات بين الدال والمدلول وللعلاقات بين الدلالات (كاختلاف للدلالات) يؤكد ويستعيد فكرة الإدراك كـ **انزياح** بالنسبة إلى **مستوى**، أي يؤكد ويستعيد فكرة الكينونة الأولانية، فكرة مُواضعة المواضعات، فكرة الكلام قبل الكلام.

ما يجب توضيحه: هو الانقلاب الذي يحدثه الكلام في الكينونة القبلسانية، فالكلام لا يغير تلك الكينونة أولاً، إنّما هو ذاته أولاً «لغة متركزة حول الذات». ولكنّه يحمل مع ذلك عامل التغيير الذي سيقدم الدلالة الإجرائية؛ إذاً فالسؤال هو: ما هو ذلك العامل؟

ما هو فكر البراكسيس؟ أهو نفس الكائن هو الذي يدرك ويتكلم؟ من المستحيل أن لا يكون هو ذاته. وإذا كان هو ذاته، أليس في ذلك استعادة لـ «فكر الرؤية والإحساس» وللكوجيتو وللوعي بـ...؟

أيلول/ سبتمبر 1959

استئناف تحليل المكعب. صحيح أنّ المكعب نفسه بوجوهه الستة المتساوية، ليس هو كذلك إلا بالنسبة إلى نظرة غير متأيّنة وإلى **عمليةٍ** أو مراقبة يقوم بها فكر يقيم في مركز المكعب، وبالنسبة إلى مجال كينونة ـ وكل ما يمكن أن نقوله عن المنظورات حول المكعب لا تخصه في شيء.

لكن المكعب ذاته في **تقابله** مع المنظورات، ـ هو تحديد سلبيّ. فالكينونة هنا هي ما يقصي كل لا ـ كينونة وكل مظهر؛ والـ في ذاته ليس هو مجرد **مدرَك**. والفكر كحامل لهذه الكينونة هو ما لا يوجد في أي مكان، إنّه ما يحيط بكل **أينٍ**.

إذاً، ذلك **التحليل** للفكر التفكري، وذلك **التطهير** للكينونة (الشمع «العاري تماماً» لديكارت) يخطئ الكينونة القائمة سلفاً هناك، [256] الكينونة القبنقدية ـ فكيف نصف هذه الكينونة؟ لن يكون ذلك بما **ليست إياه** وإنّما بما **تكون**. حينئذ يكون لدينا: انفتاح على المكعب نفسه بواسطة رؤية للمكعب تكون تفضية وتعالياً ـ أن أقول إنّ لدي رؤية للمكعب معناه أنّني وأنا أدركه، أذهب مني إليه، وأخرج من ذاتي لأدخل فيه. أنا و**رؤيتي** واقعان وإياه في شرك نفس العالم الجسدي، يعني: إنّ رؤيتي وجسدي يطلعان هما ذاتهما من **نفس** الكائن الذي هو من بين أشياء أخرى، **مكعب** ـ إنّ التفكر الذي ينعتها بأنّها ذوات رؤية هّو نفس ذلك التفكر الكثيف الذي يجعلني لامساً وأنا ألمس ذاتي، وذلك يعني أنّ **الهو هو** فيّ مرئي وراءٍ: فأنا لا أرى نفسي حتى وأنا رائي، لكن بواسطة **التعدي** أكمل جسدي

المرئي وأمدد كياني المرئي إلى ما وراء كياني المرئي بالنسبة إلي - وإنّه بالنسبة إلى لحمي، إلى جسدي الذي هو جسد رؤية، يمكن أن يوجد المكعب نفسه الذي يغلق الدائرة ويكمّل كياني - المرئي. أخيراً، إنّها إذاً وحدة الكينونة الغليظة من حيث هي ما يشملني والمكعب، إنّها الكينونة البرية، اللامطهّرَة و«الشاقولية» هي التي تجعل أنّه ثمّة مكعب.

ولندرك بهذا المثل انبثاق «الدلالة» المحض - «دلالة» المكعب (كما يعرّفها الهنداس) والماهية والفكرة الأفلاطونية والموضوع هي تجسيد لـ **ثمّة**، هي **تأيّس** في صيغة الفعل، أي إنّها **أيسيّة**(*). - كل **هذا** يحوي **ماذا** لأنّ **الهذا** ليس لا شيء، إذاً هو **شيء ما**، إذاً هو **كائنٌ** (west) -

دراسة الكيفية التي تجعل بها اللغة والكيفية التي يجعل بها الألغوريتم الدلالة تنبثق.

إشكال التحليل

أيلول/ سبتمبر 1959

ألنا الحق في فهم زمن الطفل وسرعته كلاتميّز لزماننا ولمكاننا. . . إلخ. إنّه في اللحظة ذاتها التي نحاول فيها أن نحترم الظواهر، إنّما نرتد بتجربة الطفل إلى تجربتنا. ذلك أنّنا نفكر فيها كسلب لمبايناتنا. سيتوجّب أن نذهب حد التفكير فيها إيجابياً، حد الفنومينولوجيا.

(*) وجود (Ester) كترجمة لتأيّس، هي لفظ مأخوذ من جلبرت كاهن (Gilbert Kahn). انظر قائمة المصطلحات الألمانية في: Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn, épiméthée; 15 (Paris: Presses universitaires de France, 1958), p. 239.

[257] بيد أنّ نفس السؤال يطرح بخصوص كل **آخر**، وبخصوص الأنا الآخر على وجه الخصوص - وبخصوص **ذلك الآخر المغاير لي والذي هو الأنا المفتكَر** بالنسبة إلي أنا ذاتي الذي أفكر.

الحل: أن ندرك ثانية الطفل والأنا الآخر والـ غير تفكّري في داخلي بواسطة مشاركة جانبية وقبتحليلية، هي الإدراك الذي هو بالتعريف **تخطّ** واختراق قصديّ. عندما أرى الطفل فإنّه يمثل بالتحديد في انزياح معيّن (**مثول أصيل لما لا يقبل المثول**)، وكذا معيشي الإدراكي الذي يخصني وكذا صنوي وكذا الشيء القبتحليلي. ثمّة هنا النسيج المشترك الذي صنعنا منه جميعاً، إنّه الكينونة البرية. وإدراك ذلك الإدراك («التفكر» الفنومينولوجي) هو جرد لذلك الخروج الأصيل الذي نحمل في داخلنا مستنداته ولذلك **التداخل** المتيقظ لذاته، إنّه استخدام لـ **البريّ دوماً** (Immerwilder) الذي هو المحسوس والجسدي نفسه (ذلك أنّ كل تفكّرٍ هو من نفس طراز تفكر اليد اللامسة باليد الملموسة، هو عمومية مفتوحة وامتداد لدائر الجسد)، وإذاً، التفكر ليس تطابقاً مع الذات (فكر رؤية أو إحساس) وإنّما هو عدم اختلاف مع الذات = إنّه مطابقة صامتة أو عمياء. وعندما يريد أن يقطع مع فتحة الأفق تلك، وعندما يريد أن يدرك ذاته، ليس من خلال أفق وبموجب تقوُّم طبيعي، وإنّما مباشرة ودون قيد، حينئذ، كل ما يستطيع أن يفعله هو أن يعليَ ذاته في التلفظ، وأن يتخذ له جسداً لا يكون طبيعياً فحسب، وأن يولّد لغة هي جهاز «شفاف» يوهم بحضور الذات لذاتها حضوراً محضاً أو خاوياً، ومع ذلك هو حضور لا يثبت إلا خواء محدداً، هو خواء هذا أو ذاك...

الأساسي هو وصف الكينونة الشاقولية أو البرية بصفتها هذا الوسط القبروحيّ الذي من دونه لا شيء يمكن التفكير فيه، ولا حتى في الفكر، والتي بواسطتها يمر بعضنا في البعض الآخر، ونمرّ نحن

أنفسنا في أنفسنا ليكون لنا زمننا. إنّها الفلسفة وحدها هي التي تعطيه.

الفلسفة هي دراسة **الامتلاك المسبق** للكينونة، **امتلاكاً مسبقاً** من المؤكد أنّه ليس **معرفة**، إنّه مخالف للمعرفة وللإجراء، لكنّه يضمهما كما تضم الكينونة الكائنات.

إنّ النزعة المنطقية لبياجيه (Jean Piaget) هي مَطلقةٌ لثقافتنا، - [258] وكذلك علمه النفسي الذي يفضي إلى منطقه. وذلك مما لا يتفق والتجربة الإثنولوجية، فعلم النفس والمنطق والإثنولوجيا هي دغمائيات متصارعة يحطم بعضها البعض الآخر؛ والفلسفة وحدها، وبالتحديد لأنّها تستهدف الميدان الشامل للكينونة، تلائم بين تلك الدغمائيات بتنسيبها. إنّ مناطق المعرفة إذاً تُركت لذاتها تكون في صراع وفي تناقض.

الشكل

أيلول/ سبتمبر 1959

ما هو **الشكل**؟ إنّه كلٌّ لا يُختزَل في مجموع الأجزاء. إنّ هذا التعريف تعريف سلبيّ وخارجيّ - التأشير على **الشكل** في تعارض مع مجال الكينونة في ذاتها حيث نقيم - ويقول هيدغر، لقد وقع التخلي هنا عن **حيازة الشكل** (Le Gestalthafte) -

إذاً، من الداخل (أي: ليس بواسطة **الملاحظة الداخلية** وإنّما بالاقتراب قدر الإمكان من **الشكل** وبالتواصل معه، وهو ما يمكن أن يتمّ كذلك ونحن ننظر في الآخرين أو في المرئي كما ونحن ننظر في «حالات» الوعي) ما **الشكل**؟ وما المحيط وما التمييز وما الدائرة أو الخط؟ أوالتنظيم العمقي أو التضريس؟

إنّها **ليست** عناصر نفسية (إحساس) للأفراد المكانيين - الزمنيين

النفسيين مجمَّعين. ماذا إذاً؟ القيام بتجربة **شكل**، إنّه ليس إحساس مطابقة، فماذا إذاً؟

إنّه مبدأ توزيع، هو محور نظام تكافؤات، إنّه **الشيء ما** الذي ستكون الظاهرات الجزئية هي تبدّيه ـ لكن أهو إذاً ماهية أو فكرة؟ إنّ الفكرة ستكون حرة، لا زمنية ولا مكانية. **الشكل** ليس فرداً زمنياً ـ مكانياً، إنّه مستعد للاندماج في كوكبة تتخطى الزمان والمكان، ـ إلا أنّه ليس حراً إزاء المكان والزمان، إنّه ليس لا مكانياً ولا زمنياً، وهو لا يفلت إلا من الزمان ومن المكان المدركيْن كسلسلة من أحداث في ذاتها، وهو يمتلك ثقلاً معيناً يثبّته دون شك، ولكن ليس في محل موضوعيّ وفي نقطة موضوعية من الزمن، وإنّما في منطقة وفي مجال يسيطر هو عليه، وحيث يسود وحيث يكون حاضراً في كل مكان دون أن نتمكن أبداً من القول: إنّه هنا. إنّه تعالٍ، وذلك هو ما نعبّر عنه أيضاً ونحن نتكلم عن عموميته وعن **إمكان وضعه** [259] (Transponierbarkeit) ـ إنّه أساس مزدوج للمعيش.

فمن جرّبه؟ أهو فكر يدركه كفكرة أو كدلالة؟ لا، إنّ من جرّبه هو جسد ـ بأيّ معنى؟ إنّ جسدي **شكل** وهو يشارك بحضوره في كل **شكل**. إنّه **شكل**؛ هو أيضاً وبالتمام دلالة كثيفة، إنّه لحم؛ والنظام الذي يقيمه منتظم حول محور انطباق مركزي أو حول مدار هو انفتاح لـ. . . إنّه إمكانية مقيَّدة وليست حرة ـ وفي نفس الوقت هو مكوِّن من مكونات كل **شكل**. إنّ لحم **الشكل** (ذرة اللون أو ذلك الشيء اللامحدد الذي يحرك المحيط، أو الذي يحرك في تجارب ميشوت (Michotte) المستطيل وهو «يمتد»)(*) هو ما يستجيب لعطالته ولاندراجه في «عالم» ولمفترضاته المسبقة كـ **مجال**.

(*) Michotte, *La Perception de la causalité.*

إذاً، ينطوي **الشكل** على علاقة جسد مدرِك بعالم محسوس، أيْ على علاقة متعالية، أيْ علاقة أفق، أيْ على علاقة شاقولية وليست منظورية -

إنّه نظام عَلاميّ وتعارضيّ ونسبيّ، ومحوره هو **الشيء ما** والشيء والعالم وليس الفكرة -

الفكرة هي **الشيء ما** الذي يرتكز عليه الجسد ليس من حيث هو **محسوس** وإنّما من حيث هو **متكلِّم** -

وكل علم نفس يعيد تنزيل **الشكل** في إطار «المعرفة» أو «الوعي» إنّما يخطئ معنى **الشكل** -

ويبقى لنا أن نفهم ما هي بالضبط كينونة التجربة لذاتها التي هي تجربة **الشكل**، إنّها كينونة من أجل مجهول، إنّها ليست محض عدم خفيف، وإنّما هي تدوين في سجل مفتوح، في بحيرة لا كينونة، في **انفتاح** (Eröffnung) وفي **مفتوح** (Un offene).

رسوخ البنية، التعالي -

أيلول/سبتمبر 1959

تبيان أنّ هذه المفاهيم(*) تمثّل اتصالاً بالكينونة بصفتها **الثمّة** المحض. ونحن نواكب ذلك الحدث الذي به يكون ثمّة شيء ما. شيء ما بدلاً من لاشيء، وهذا الشيء بدلاً من شيء آخر. إننا نواكب إذاً حدثانَ الإيجابي: هذا الشيء بدلاً من شيء **آخر**.

[260] وهذا الحدثانُ ليس تحققاً ذاتياً لكائن هو علة ذاته، متماهٍ وموضوعيّ - ولا هو حتى تحقيق ذاتي لممكن مرجَّح بمعنى الممكن

(*) في الهامش: رسوخ، شكل، فينومين.

المنطقي (ليبنيتز). إنّ أيديولوجية الممكن المنطقي ليست مختلفة عن أيديولوجية الضروري: فالضروري ليس هو غير ممكن أوحد؛ والممكن يحتوي مسبقاً على فكرة الوجود الذاتي؛ وإذا كان هناك صراع لممكنات كثيرة من أجل الوجود، فذلك لأنّه نتيجة لغز حقيقي، الممكنات ليست متماكنة (ليبنيتز).

إذاً، بالتعريف، **التشكل** (Gestaltung) ليس كياناً وليس تأييساً (Essentialisation)، إنّه **تأيّسٌ** [في صيغة الفعل] وعملية كوْن واظّهار إشعاع **شيء ما** ـ **فلمَ يكون الشيء ما شكلا ما؟** ولمَ هذا وليس بالأحرى ذاك هو الشكل «الجيد» أو **الشكل القوي** أو التوجه نحو احتمالية ما؟ [يجب أن أعود إلى إيغون برونسفيك(*) (Egon Brunswik) وأن أبين أنّ مجهود **النظرة الجديدة** ونظرية الإعلام يتمثل في إيجاد تعبير إجرائيّ وعلميّ عمّا هو ليس الكينونة ـ الموضوع، الْفي ذاته] ـ [وأن أعيد هنا نقدي لشرح ليفي ستراوس **للتشكل** بواسطة الاشتراك في «المصادفات» وبواسطة **الالتقاء التصادفي**(**) ـ نعم، يجب أن يكون ثمّة لقاء، لكن ما يتكون بواسطة هذا اللقاء، ذلك الطابع الرمزي للغرب، ليس **نتاجاً** للسببية]. ينبغي بيان أنّ انبثاق

(*) انظر: Egon Brunswik, *Perception and the Representative Design of Psychological Experiments*, [2nd ed., rev. and enl.] (Berkeley: University of California Press, 1956).

(**) لسنا على علم بمثل هذا النقد. لا ريب أن المؤلف قد صاغه في درس أو في ملحوظة شخصية. ونحن نتذكر أن السيد ليفي ستراوس قد كان صاغ في عبارات جديدة إشكال التاريخ التراكمي أو اللاتراكمي للثقافات مقارناً إياها بلاعبين يبحثون عن تحقيق سلسلات في لعبة الرولات. لقد كان بيّن أن التعاون الإرادي أو اللاإرادي بين الثقافات كان له أثر شبيه بالأثر الذي يحصل عليه «تكتل متراهنين يلعبون نفس السلسلات ذات القيمة المطلقة لكن على عدة رولاتات مع احتفاظهم بامتياز تجميع النتائج الملائمة لتركيبات كل واحد منهم». انظر: Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, question raciale devant la science moderne (Paris: UNESCO, [1952]), pp. 34-49.

الشكل من تعددية الأشكال، إنّما يضعنا خارج فلسفة الذات والموضوع تماماً.

[261] **رسوخ البنية التجريبي ورسوخ البنية الهندسي (إ. برونسفيك)(*)**

أيلول/ سبتمبر 1959

إنّها فكرة عميقة لرسوخ البنية والذي ليس هو رسوخ بنية أشكال مفضّلَة لأسباب توازن هندسيّ وحسب ـ وإنّما وفقاً لتنظيم داخلي ولـ **مصير كينونة** لا يمثل رسوخ البنية الهندسي إلا أحد مظاهره. على هذا النحو أودّ أن أفهم «رسوخ البنية التجريبي» ـ مفهوماً على هذا النحو، يتمثل هذا الرسوخ في تحديد كل كائن مدرَك بواسطة بنيةٍ أو نظام معادلات ينتظم حوله الكائن المدرَك ويكون خط الرسام، ـ الخط المتعرج، ـ أو مَسحة الفرشاة هي استحضاره الحاسم. ويتعلق الأمر بهذا **اللوغوس** الذي يعلن عن ذاته بصمت في كل شيء محسوس من حيث إنّ هذا الشيء يتنوع حول ضرب معيّن من التبليغ الذي لا يمكن أن تكون لدينا أي فكرة عنه، إلا بواسطة مشاركتنا اللحمية في معناه وبواسطة مزاوجة جسدنا لطريقته في «العني» ـ أو أنّ الأمر يتعلق بهذا **اللوغوس** المنطوق الذي تصعّد بنيته الداخلية علاقتنا اللحمية بالعالم.

نقد «الإنسان الصغير الذي هو في الإنسان» ـ ونقد الإدراك كمعرفة لموضوع ـ والالتقاء مجدداً في نهاية الأمر بالإنسان وجهاً لوجه مع العالم **نفسه**، والالتقاء مجدداً بالحاضر القبقصدي، ـ إنّما

(*) إن إشكال رسوخ البنية التجريبي ورسوخ البنية الهندسي قد تناوله إيغون برونسفيك في: Egon Brunswik, *Experimentelle psychologie in demonstrationen* (Wien: Verlag von Julius Springer, 1935).

هو التقاء بهذه الرؤية التي هي رؤية الأصول، وبما يُرى فينا شأن ما يلتقي الشعر بما يعتمل فينا دون علمنا (ماكس إرنست في كتاب جورج شاربونييه)(*).

مبدأ الأنطولوجيا: كينونة الشيوع. [262]

أيلول/ سبتمبر 1959

إذاً، كل لوحة وكل فعل وكل مشروع إنساني هو تثبيت للزمن ورمز للتعالي - إذا ما نحن فهمناها على الأقل كانزياح معين بين الكينونة والعدم، وكتناسب بين الأبيض والأسود، وكاقتطاع معين من كينونة الشيوع، وككيفية معينة في تعديل الزمان والمكان.

رسوخ البنية: ينسى علماء النفس أنّ ذلك يعني قدرة على التشظي، إنتاجية (وسمة مستقبلية (Praegnans futuri))، خصوبة - ثانيا: ذلك يعني «نمطية». إنّه الشكل وقد بلغ ذاته، إنّه ذاتُه، وهو الذي يتوكد بوسائله الخاصة، إنّه معادل ما هو علة ذاته، إنّه **الأيسية** التي هي كائنة لأنّها **كائن**(**) إنّه انتظام ذاتي، التحام للذات بذاتها، هوية عمقية (هوية دينامية)، تعالٍ بصفته كياناً عن بعد، ثمّة -

إنّ رسوخ البنية هو ما في المرئي يتطلب مني ضبطاً محكماً وهو الذي يحدد إحكامه، فجسدي يخضع لرسوخ البنية و«يستجيب»

(*) جورج شاربونييه (Georges Charbonnier) يذكّر ماكس إرنست خلال مقابلة أجريت معه بالعبارات التي كان عرّف فيها سابقاً مهمة الرسام: «كما يتمثل دور الشاعر، منذ رسالة الرائي الشهيرة، في أن يكتب تحت إملاء ما يتفكر به وما يعتمل فيه، فإن دور الرسام هـو تحـديـد وعـرض مـا يُـرى فـيـه». Georges Charbonnier, *Le Monologue du peintre* (Paris: R. Julliard, [1959]), vol. 1, p. 34.

(**) انظر ص 312 من هذا الفصل.

له، إنّه ما يناط به، لحماً يجيب لحماً. وعندما يظهر شكل «جيد»، إمّا أنّه يغير محيطه بإشعاع وإمّا أنّه يحصل من جسدي على حركة إلى أن. . .

هذا التعريف لرسوخ البنية على أنّه ينطوي **بالأحرى** على قوة حركية، ينزله كلياً خارج إميات بياجيه: مفاعيل مجال أو نشاط حسيّ ـ حركيّ؟ عندما نقول إنّ الشكل هو «قبل تجرُبيّ» و«فطري» فإنّ ما نعنيه في الحقيقة، سواء تعلق الأمر بالمدرَك أو بموضوع التفكير، هو أنّه ثمّة هاهنا **تأسيس أصليّ** وليس مجرد استغراق، ثمّة معنى تعالٍ وليس تعقلاً خاصاً بالمفهوم.

أيلول/ سبتمبر 1959

يجب أن نقر في نهاية الأمر بنوع من الحقيقة لتوصيفات الإدراك الساذجة: **الصور** أو **السيمولاكرات**. . . إلخ. إنّ الشيء يقدّم عن ذاته منظورات. . . إلخ. إلا أنّ كل **ذلك** يتمّ في نظام لم يعد هو نظام الكينونة الموضوعية، إنّه نظام المعيش أو الظواهري الذي يتعلق الأمر فعلاً بتسويغه وإعادة تأهيله كأساس للنظام الموضوعي. [263]

بإمكاننا أن نزعم أنّ النظام الظواهري يأتي في المرتبة الثانية بالنسبة إلى النظام الموضوعي، وأنّه ليس إلا أحد أقاليمه عندما لا ننظر إلا إلى العلاقات داخل العالم بين الموضوعات. لكن، مذ نجعل الآخر وحتى الجسد الحي والأثر الفني والوسط التاريخي يتدخل، فإنّنا نلاحظ أنّ نظام ما هو ظواهري يجب اعتباره بصفته مستقلاً، وأنّه يكون **عصياً على الفهم** نهائياً ما لم نعترف له بهذه الاستقلالية.

يجب أن نفهم الآخر ليس كـ «وعي» وإنّما كقاطن جسد ومن

خلاله كقاطن في العالم، فأين هو الآخر في هذا الجسد الذي أرى؟ إنّه (مثل معنى الجملة) محايث لهذا الجسد (ولا يسعنا فصله عنه لنضعه على حدة)، ومع ذلك فهو أكثر من مجموع العلامات أو الدلالات التي تنقلها الجملة. إنّه ذلك الذي تكون تلك الدلالات دوماً هي صورته الجزئية وليست الشاملة، ـ والذي يثبت مع ذلك ذاته في كل واحدة منها. إنّه دائماً بصدد التجسد اللامكتمل ـ إنّه في ما وراء الجسد الموضوعي شأن ما يكون معنى اللوحة في ما وراء قماشة الرسم.

أيلول/ سبتمبر 1959

ديكارت (**انكسار الضوء**): من سيرى الصورة المرسومة في الأعين أو في الدماغ؟ يجب إذاً أن يكون ثمّة في النهاية **فكرة** لتلك الصورة ـ يدرك ديكارت مسبقاً أنّنا نضع دائماً إنساناً صغيراً داخل الإنسان، وأنّ رؤيتنا المموضِعة التي هي رؤية جسدنا، تجبرنا دائماً على البحث **أكثر في الداخل عن هذا الإنسان الرائي** والذي نحسب أنّه نصب أعيننا.

لكن ما لا يراه ديكارت هو أنّ الرؤية الأولانية التي يجب أن نصل إليها، لا يمكنها أن تكون **فكرة** الرؤية ـ إنّ تلك الفكرة وتلك التعرية للكينونة التي هي أخيراً من أجل أحد ما، ما تزال هي الإنسان الصغير داخل الإنسان، إلا أنه منحصر هذه المرة في نقطة ميتافيزيقية. ذلك أنّنا لا نعرف في نهاية المطاف رؤية غير رؤية جوهر مركّب، وتلك الرؤية المدقَّقة هي التي نسميها فكرة ـ فإذا كان على الكينونة أن تنكشف فسيكون ذلك أمام تعالٍ وليس أمام قصدية، وستكون الكينونة الخام السائخة التي تعود إلى ذاتها، سيكون **المحسوس** الذي يتجوف ـ

أنطولوجيا. ـ

تشرين الأول/ أكتوبر 1959

اتخاذ الفضاء الطوبولوجي نموذجاً للكينونة. إنّ الفضاء الإقليدي هو نموذج الكينونة المنظورة، إنّه فضاء دون تعالٍ، إيجابيّ، شبكة من المستقيمات المتوازية في ما بينها أو المتعامدة وفق الأبعاد الثلاثة، وهو يحتوي كل المواضع الممكنة ـ تلاؤم عميق بين فكرة الفضاء هذه (وفكرة السرعة والحركة والزمن)، وبين الأنطولوجيا الكلاسيكية **للكائن الحق**، الكائن اللانهائي. على العكس من ذلك، الفضاء الطوبولوجي حيز تتحدد فيه علاقات جوار وتطويق. . . إلخ. وهو صورة لكينونة شأنها شأن بقع ألوان كلي (Paul Klee) هي في نفس الآن أقدم من كل شيء وهي «في يومها الأول» (هيغل)، وهو الذي يستند إليه الفكر الارتدادي دون أن يقدر على استنتاجه بشكل مباشر أو غير مباشر (بواسطة «اختيار الأفضل») من الكينونة بذاتها، إنّه **راسب** أبديّ ـ إنّنا لا نعثر عليه في مستوى العالم الفيزيائي وحسب، وإنّما هو من جديد مقوِّم للحياة، وأخيراً هو يؤسس المبدأ **البرّي** للوغوس ـ إنّها هذه الكينونة البرية أو الخام هي التي تتدخل في كل المستويات من أجل تخطي مشكلات الأنطولوجيا الكلاسيكية (الآلية والغائية، وفي كل الأحوال: الاصطناعية) ـ يلخص **علم الربوبية** لدى ليبنيتز جهد اللاهوت المسيحي للعثور عن طريق بين التصور الضروري للكائن الذي هي الممكن الوحيد وبين الطلوع غير المعلل للكينونة الخام، وبربط هذه نهائياً بذاك من خلال تسوية ما، فإنّه بهذا الاعتبار وقعت التضحية بالإله الخفي من أجل ذلك **الكائن الحق** (l'Ens realissimum).

الأحد 10 تشرين الأول/ أكتوبر 1959

يتساءل مالرو لماذا وكيف يتعلم رسام من آخر يقلّده [فان غوغ (Van Gogh) من ميليه ـ (Millet)] ـ أن يكون **هو ذاته**، أن يعرف ذاته في الآخر ومعه وضده.

بالمِثل، يمكن أن نتساءل لِمَ يعرف من يجيد استعمال الألوان استعمال القلم أيضاً أو يعرف في بعض الأحيان أن ينحت؟ فما **المشترك**؟

كل ذلك غامض فعلاً ما دمنا نعتقد أنّ التصوير أو الرسم هو إنتاج للإيجابي انطلاقاً من لا شيء. حينئذ، فعل التصوير والرسم، ـ [265] فعل الرسم كذات وفعل الرسم كآخر ينفصلان أحدهما عن الآخر ولن نرى بعدها علاقة بينهما. وعلى العكس من ذلك سنرى تلك العلاقة لو فهمنا أنّ فعل الرسم والتصوير ليس إنتاجاً لشيء ما من لا شيء، وأنّ رسم الخط ولمسة الفرشاة والأثر المرئي ليست غير الأثر الذي تتركه حركة الكلام الشاملة التي تتجه صوب الكينونة في تمامها، وأنّ هذه الحركة تشمل كذلك التعبير بالخطوط كما التعبير بالألوان وتشمل أيضاً تعبيري كما تعبير الرسامين الآخرين. إنّنا نحلم بنُظُم معادلات، وهي تعمل فعلاً. إلا أنّ منطقها كما منطق أي نظام صِواتيّ، إنّما يتلخص في باقة واحدة وفي تشكيلة واحدة، وهي (النُّظُم) تحركها جميعها حركة واحدة، وكل واحد منها وجميعها دوامة واحدة وانسحاب واحد للكينونة. ما يتعين فعله هو بلورة شمولية الأفق هذه التي ليست **شميلة**.

الإدراك البري ـ المباشر ـ الإدراك الثقافي ـ التعلم.

22 تشرين الأول/ أكتوبر 1959

إنّني أقول إنّ منظورية عصر النهضة هي ظاهرة ثقافية، وإنّ

الإدراك ذاته شكّيل، وإنّه إذا كان قد أصبح إقليدياً فلأنّه انقاد لتوجيه النسق.

ومن هنا السؤال: كيف لنا أن نعود من هذا الإدراك الذي شكلته الثقافة إلى الإدراك «الخام» أو «البرّي»؟ فيمَ يتمثل الإعلام؟ ما هو الفعل الذي نفككه به (نعود إلى الظواهري، إلى العالم «الشاقولي» وإلى المعيش)؟

ومن هنا السؤال كذلك: هذا التشكيل للإدراك من طرف الثقافة وهذا التنزل الذي للامرئي في المرئي، هل يجبرنا على القول مثل أغون برونسفيك مثلاً، إنّ رسوخ البنية الإدراكي هو **تعلّمٌ** من الوسط الإيكولوجي، وأنّ **الأشكال** ذاتية التكون كما تراها مدرسة برلين إنّما هي مشتقة من «**الأشكال** الأمبيريقية»(*)؟

إنّ ما أؤكده هو أنّه: 1. ثمّة تشكيل للإدراك من طرف الثقافة يمكّن من القول إنّ الثقافة مدرَكة ـ وثمّة تمطط للإدراك ونقلة لـ **هذية معيش** (Aha Erlebnis) الإدراك «الطبيعي» إلى علاقات أداتية [266] (الشامبانزي على سبيل المثال) تجبر على استمرارية الانفتاح الإدراكي للعالم (اللوغوس الداخلي) والانفتاح لعالم ثقافيّ (اكتساب استعمال الأدوات). 2. هذه الطبقة الأصلية فوق **الطبيعة** تبين أنّ **التعلم** هو **كيان في العالم**، وأبداً ليس **الكيان في العالم تعلماً** بالمعنى الأمريكي أو بالمعنى الإدراكي لبرونسفيك.

تحديد موقفي من إشكال «العودة إلى المباشر»: الإدراكي بمعنى العالم اللا إسقاطي، الشاقولي، ينعطي دوماً مع الإحساس

(*) انظر: Brunswik, *Perception and the Representative Design of Psychological Experiments*, pp. 132-134, and 122-123.
وتضم الصفحات الأخيرة مناقشة **الأشكال** وفق تصور مدرسة برلين؛ وحول الإدراك كتعلّم.

ومع الظواهري ومع التعالي الصامت. ومع ذلك فإنّ عالماً مثل بياجيه يتجاهل ذلك تماماً، وقد حول إدراكه كلياً إلى إدراك ثقافي - إقليدي. فأيّ حق لي إذاً في تسميته مباشراً، ذاك الأصيل الذي يمكن أن يسقط في النسيان إلى هذه الدرجة؟

عليّ أن أصف بكامل الدقة الكيفية التي يتحجب بها الإدراك عن نفسه ويجعل ذاته إقليدياً. عليّ أن أبين أنّ رسوخ بنية الأشكال الهندسية هو مؤسَّس داخلياً (وليس ثقافياً) من جهة كون تلك الأشكال تمكّن بشكل أفضل من غيرها من تطور الكائن الفرد (إنّها تثبّت الكينونة. وهو ما عبر عنه بياجيه بشكل سيئ في قوله إنّ «التحريفات» تنعدم فيها(*))، لكن، ليحتفظ رسوخ البنية هذا بكامل معناه، يجب أن يظل في منطقة التعالي وفي سياق ما قبل الكينونة، وفي **انفتاح العالم المحيط**، وأن لا يُنظر إليه دغمائياً كأمر مسلَّم به - للإدراك الإقليدي ميزة إلا أنّها ليست ميزة مطلقة، وهي مطعون فيها من حيث هي مطلقة من طرف التعالي، - الذي يطالب بالعالم الإقليدي كواحد من مظاهره -

أُعطِينا دوماً مع الحياة ومع الإدراك الطبيعي (مع الفكر البرّي) ما به نضع عالم المحايثة في مكانه - ومع ذلك فإنّ هذا العالم يسعى من تلقائه إلى الاستقلال، ويحقق من ذاته كبتاً للتعالي - و**الحل قائم في هذه الفكرة القائلة إنّ الإدراك هو من ذاته جهل لذاته كإدراك** [267]

(*) يناقش بياجيه رسوخ البنية الهندسي ورسوخ البنية التجريبي ويكتب حرفياً: «وبالمثل، نحن نعتقد أن شكلاً جيداً هو الشكل الذي بوجوده في صلب بنى إدراكية حيث كل شيء تحريف، يمكّن من أقصى التعويضات و إذًا من أدنى التحريفات». انظر على وجه الخصوص: *La Perception: Symposium de l'association de psychologie scientifique de langue française* (Paris: Presses universitaires de France, 1955); (Louvain: [s. n.], 1953), p. 19.

برّي، إنّه لا ـ إدراك، وهو يسعى من ذاته إلى أن يرى ذاته كـ**فعل** وإلى أن ينسى ذاته كقصدية كامنة وكـ**كيان لـ** ـ

نفس الإشكال: كيف تكون كل فلسفة لغة وتتمثل مع ذلك في استعادة الصمت.

الإدراك واللغة

27 تشرين الأول/أكتوبر 1959

أصف الإدراك كنظام علاميّ، نسبيّ واعتراضيّ، ـ الفضاء الأولاني كفضاء طوبولوجيّ (أي إنّه منحوت في كتلوية تامة تحيط بي، وأكون فيها وهي من خلفي كما هي من أمامي...)

حسنا. لكن ثمّة مع ذلك هذا الفارق بين الإدراك واللغة، وهو أنّني **أرى** الأشياء المدرَكة وعلى العكس من ذلك الدلالات غير مرئية. الكينونة الطبيعية ساكنة في ذاتها ويمكن لبصري أن يتوقف عندها. أمّا الكينونة التي بيتُها اللغة، فلا يمكن تثبيتها والنظر إليها، إنّها لا تكون إلا عن بعد. يجب إذاً أن نعرض إيجابية المدرَك النسبية هذه (حتى وإن لم تكن إلا عدم سلب وحتّى إن لم تقاوم **الملاحظة**، وحتّى إذا كان كل تبلر وهمياً من بعض النواحي)، ولا سيما أنّه عليها هي تقوم إيجابية اللامرئي. لا وجود لعالم معقول، **ثمّة** عالم حسي.

(لكن أيضاً ما معنى **ثمّة** العالم الحسي و**ثمّة** الطبيعة؟)

الحسي هو بالتحديد هذا الوسط حيث يمكن أن تكون ثمّة **الكينونة** دون أن تكون موضوعة؛ المظهر المحسوس للحسي، الإقناع الصامت للحسي هو الوسيلة الوحيدة للكينونة لتتبدى دون أن تصبح إيجابية، ودون أن تكف عن كونها ملتبسة ومتعالية. العالم الحسي ذاته الذي نقع فيه والذي يصنع صلتنا بالآخر والذي يجعل

الآخر كائنا بالنسبة إلينا، هو فعلاً غير «معطى» لنا كحسيّ إلا تلميحاً ـ الحسي هو هذا: هذه الإمكانية التي هي إمكانية أن يكون بديهياً في صمت وأن يكون مضمَراً، والإيجابية المزعومة للعالم الحسي (عندما نتفحصها حتى جذورها، عندما نتجاوز الحسي ـ الأمبيريقي والحسي الثاني الذي هو حسيّ «تصورنا» وعندما نكشف كينونة الطبيعة) يتبين أنّها **لا يمكن إدراكها**، ووحده في النهاية يُرى بالمعنى التام، الكل [268] حيث اقتُطعت المحسوسات. والفكر لم يعد بعيداً إلا قليلاً عن **المرئيات**.

التصالب

الأول من تشرين الثاني/نوفمبر 1959

ـ جوهرياً، ليس الانفلاق هو **الـلِذاته للآخر** (ذات ـ موضوع)، إنّه بشكل أدق، انفلاق كائن ما يتجه نحو العالم مع أنّه يبدو من الخارج كما لو أنّه باق في «حلمه». إنّه **تصالب** بواسطته ما يتبدى لي على أنّه الكينونة، يظهر في نظر الآخرين على أنّه ليس غير «حالات وعي» ـ لكن هذا التصالب، كما تصالب العينين، هو أيضاً ما يجعلنا ننتمي إلى نفس العالم ـ عالماً ليس إسقاطياً، ولكنّه يصنع وحدته عبر لا تماكناتٍ من مثل لا تماكن عالمي وعالم الآخرين ـ هذا التوسط بواسطة القلب وهذا التصالب يجعلان أنّه لا وجود لنقيض دعوى الـلِذاته للآخر فحسب، بل إنّه ثمّة الكينونة بصفتها حاوية لكل ذلك، أولاً ككينونة حسية ثم ككينونة دون قيد ولا شرط.

التصالب عوض للآخر: ذلك يعني أنه ليس ثمّة عِداء بين أنا ـ الآخر وحسب، وإنّما ثمّة عمل مشترك، فنحن نعمل كجسد واحد.

التصالب ليس تبادلاً بيني وبين الآخر وحسب (الرسائل التي يتقبلها إنّما تصل إلي أنا والرسائل التي أتقبلها إنّما تصل إليه هو)،

إنّه كذلك تبادل بيني وبين العالم،وبين الجسد الظاهراتي والجسد «الموضوعي»، وبين المدرِك والمدرَك: فما يبدأ كشيء ينتهي كوعي بالشيء، وما يبدأ كـ «حالة وعي» ينتهي كشيء.

هذا «التصالب» المضاعف لا يمكن التعبير عنه بحد اللذاته وبحد الْفي ذاته. يجب أن تكون هناك علاقة بالكينونة تحدث **من داخل الكينونة** - وذلك في الحقيقة هو ما كان يبحث عنه سارتر. لكن، بما أنّه بالنسبة إليه، لا وجود لـ**داخل** إلا أنا، وكل **آخر** هو خارجي، فإنّ الكينونة تظل لديه تامة دون نقصان بفعل إبطال الضغط الذي يتمّ داخلها، وتظل إيجابية خالصة، موضوعاً، ولا يشارك فيها اللْذاته إلا بضرب من الجنون -

تشرين الثاني/ نوفمبر 1959 [269]

المعنى **لامرئي**، لكن اللامرئي ليس هو نقيض المرئي: المرئي ذاته له بطانة من اللامرئي، واللامرئي هو المقابل الخفي للمرئي، إنّه لا يظهر إلا فيه، إنّه **ما لا يقبل المثول أصلاً** (Nichturpräsentierbar) الذي يُقدَّم لي بصفته تلك في العالم - لا يمكننا أن نراه في العالم، وكل جهد لرؤيته فيه يجعله يختفي، لكنّه قائم **في خط** المرئي وهو مقره الافتراضي، إنّه يرتسم فيه (بين السطور) -

المقارنات بين اللامرئي والمرئي (**مجال ووجهة الفكر...**) ليست **مقارنات** (هيدغر)، إنّها تعني أنّ المرئي مفعم باللامرئي، وأنّه لنفهم العلاقات المرئية (البيت) بشكل تام يجب أن نذهب حد علاقة المرئي باللامرئي... فمرئي الآخر هو لا مرئيي؛ ومرئيي هو لا مرئي الآخر؛ هذه العبارة (عبارة سارتر) ليس لنا أن نحتفظ بها. علينا أن نقول: الكينونة هي هذا التعدي الغريب الذي يجعل مرئيي يفتح على مرئيّ الآخر حتى وإن لم يكن متراكباً عليه، وإنّهما يفتحان معاً على

نفس العالم الحسي ـ وإنّه نفس التعدي ونفس الاتصال عن بعد هو الذي يجعل رسائل أعضائي (الصور الأحادية)، تتجمع في وجود شاقوليّ واحد وفي عالم واحد.

إذاً، المعنى ليس تعديماً وليس تضحية باللذاته من أجل الْفي ذاته ـ تصور مثل هذه التضحية ومثل هذا **الإبداع** للحقيقة هو مواصلة التفكير على نهج الـ في ذاته انطلاقاً من الـ في ذاته، وبما أنّها تتوارى، فإنّنا نعهد إلى اللذاته بالمهمة البطولية لجعله يكون ـ تصور ذلك هو مواصلة التفكير بـ **عالَمية** الفكَر على غرار عالمية الفضاء الديكارتي، فنتيجة عدم وجود في ذاته للأطراف التي لذاتها، فإنّنا نكلف اللذاته بالقيام بذلك. لكنّني لا أفكر في **عالمية** الفكَر في صيغة الـ في ذاته، ـ وإنّه لمن الوهمي البحث في المستقبل عما لا وجود له. إنّ **عالمية** الفكَر إنّما تضمنها الجذور التي تمدها تلك الفكَر، ليس في الفضاء الديكارتي بكل تأكيد، وإنّما في عالم الإحساسية. عالم الإحساسية علينا وصفه كفضاء للتعالي وللامتماكنات وللتشظي والانفلاق، وليس كفضاء موضوعي ـ محايث. وتبعاً لذلك، وصف [270] الفكر والذات كوضع مكانيّ مع «موضعيته». وبالتالي فهم «الاستعارات» المكانية كشيوع بين الكينونة والعدم. وإذاً، المعنى ليس تعديماً ـ

هذا **الانزياح** الذي يصنع المعنى في مقاربة أولى، ليس هو اللا التي أنفعل بها، وليس هو العوز الذي أقيمه كعوز بواسطة انبثاق **غاية** أحددها لذاتي، ـ إنّه سالبية **طبيعية** وتأسيس أول، إنّه كائن هنا سلفاً بشكل دائم ـ

التفكير باليمين وباليسار: إنّهما ليسا مجرد محتويات في مكانية علائقية (أي **إيجابية**): إنّهما ليسا **جزأين** من المكان (الاستدلال الكانطيّ صحيح هنا: الكل هو الأول)، إنّهما جزءان شاملان

واقتطاعان في فضاء شامل وطوبولوجي - التفكير في **الاثنين** وفي **الزوجي** ليس قياماً بـ **فعلين** وبـ**شميلتين**، إنّما هو تشظية للكينونة وإمكان للإنزياح (عينان وأذنان: إمكان **تمييز** واستخدام للعلاميّ)، إنّه حدثانُ الفرق (على أساس **المشابهة** إذاً، على أساس **توافق الكل**).

المرئي واللامرئي

تشرين الثاني/نوفمبر 1959

ألا يجب أن نقول إنّ فكرة التعالي = تحيل إلى اللانهائي كل ما نعتقد أنّا نلمسه أو نراه؟

ومع ذلك نقول لا: المرئي الذي هو دائماً «أبعد» **يقع تقديمه** من حيث هو كذلك. إنّه **المثول الأصلي** لـ**ما لا يقبل المثول أصلاً** - فا**لرؤية** بالرغم من التحليل اللانهائي الممكن دوماً، وبالرغم من عدم بقاء **أي شيء** البتة **في أيدينا**، هي بالتحديد امتلاك **شيء ما**.

أهو إذاً محض تناقض؟ أبداً: يكف المرئي عن أن يكون ما لا نطاله إذا ما فهمته، ليس وفقاً لفكر مقرِّب، وإنّما بصفته شمولاً وإحاطة جانبية و**لحماً**.

[271] «الحواس» - المدى - الكينونة

تشرين الثاني/نوفمبر 1959

كل «حاسة» «عالَم» أي أنّها لا يمكن إيصالها مطلقاً إلى الحواس الأخرى، ومع ذلك فهي تبني **شيئاً ما** يكون **منفتحاً** دفعة واحدة بحكم بنيته على عالم الحواس الأخرى، ويكوّن معها كينونة واحدة. الحسية: على سبيل المثال لون ما هو اللون الأصفر، إنّه يتخطى نفسه بنفسه: فمنذ أن يصبح لون إضاءة، اللون السائد في

ميدان، فإنّه يتوقف عن أن يكون لوناً معيناً، إنّه يملك إذاً من تلقاء ذاته وظيفة أنطولوجية ويصبح جديراً بتمثيل كل الأشياء (مثل المنحوتات النحاسية، انظر كتاب **انكسار الضوء**، المقالة الرابعة). وبحركة واحدة يفرض ذاته كلون خاص ويتوقف عن كونه مرئياً كلون خاص. إنّ «العالم» هو هذا الكل حيث كل «جزء» إذا ما أخذناه على حدة، يفتح فجأة أبعاداً لا محدودة ـ ويصبح **جزءاً شاملاً**.

والحالة هذه، فإنّ تلك الخصوصية التي هي خصوصية اللون، خصوصية الأصفر، وتلك الشمولية ليستا **تناقضاً**، إنّهما **معاً** الحسية ذاتها: إنّه بنفس الصفة ينعطي اللون، اللون الأصفر في نفس الوقت بصفته كياناً **ما** وبصفته **بُعداً**، إنّه التعبير **عن كل كيان ممكن** ـ إنّ خاصة المحسوس (كما خاصة اللغة) هي أن يكون ممثلاً للكل، ليس بواسطة علاقة الدليل/الدلالة أو بواسطة محايثة الأجزاء بعضها للبعض الآخر وللكل، وإنما لأنّ كل جزء **منتزَع** من الكل يأتي بجذوره ويتعدى الكل ويخترق حدود الأجزاء الأخرى. وإنّه على هذا النحو تتلاءم الأجزاء (الشفافية) ولا يتوقف الحاضر عند تخوم المرئي (خلف ظهري). ويفتح لي الإدراك العالم كما يفتح الجراح جسداً، ملاحظاً من خلال الكوة التي فتحها أعضاء في تمام اشتغالها، منهمكة **في نشاطها**، مرئية جانبياً. وبهكذا شكل يدربني المحسوس على العالم كما تدربني اللغة على الآخر: بواسطة التعدي و**التخطي**. فالإدراك ليس أولاً إدراكاً لـ **لأشياء**، وإنّما هو إدراك لـ **لأسطقسات** (الماء، الهواء...)، لـ **أشعة العالم**، لأشياء هي أبعاد، هي عوالم، إنّني أنساب على هذه «الأسطقسات» فإذا بي في **العالم**، إنّني أنزلق من «الذاتي» إلى الكينونة.

إنّ «التناقض» المزعوم بين الأصفر بما هو شيء ما والأصفر بما هو عنوان لعالم: ليس تناقضاً ذلك أنّه تحديداً داخل خصوصيته [272]

كأصفر، وبفضل تلك الخصوصية يصبح الأصفر عالماً أو **أسطقساً** ـ أن يتمكن لون ما من أن يصبح مستوى، واقعة، درجة (تماماً كما في الموسيقى: وصف علامة ما على أنّها خاصة أي في مجال نغمة أخرى، ـ وهي «ذاتها» قد أصبحت العلامة التي في نغمتها كتبت موسيقى ما) = المسيرة الحقيقية نحو الكلي، فالكلي ليس في الأعلى وإنّما هو في الأسفل (كلوديل)، إنّه ليس أمامنا وإنّما هو **خلفنا** ـ إنّ الموسيقى اللانغمية = مرادف فلسفة كينونة الشيوع. كما الرسم دون أشياء يمكن تعيينها ودون **قشرة** الأشياء؛ ولكنّه يعطي **لحمها** ـ فـ **إمكان التغير** هو حالة خاصة من تغيرٍ أعمّ للسلّم الذي تكون الموسيقى اللانغمية هي ترجمته. كل ذلك يفترض كينونة الشيوع ـ

كلية الحسي هذه = **المثول الأصلي لما لا يقبل المثول أصلاً** = المحسوس المحفور في الكينونة التي لا قيود لها، تلك الكينونة القائمة **بين** منظوري ومنظور الآخر و**بين** ماضيّ وحاضري.

خاصة المدرَك: إنّه كائن هناك مسبقاً، لا يكون بفعل الإدراك، إنّه علة ذلك الفعل وليس العكس. والحسية = التعالي، أو مرآة للتعالي.

العمق

تشرين الثاني/نوفمبر 1959

عمق و«ظَهْر» (و«وراء») ـ إنّه بُعد المخفي بامتياز ـ (كل بُعد هو شيء مخفيّ) ـ

يجب أن يكون ثمّة عمق طالما أنّه ثمّة نقطة أرى انطلاقاً منها، ـ وطالما أنّ العالم يحيط بي.

العمق هو وسيلة الأشياء لتظل بينة ولتظل أشياء مع كونها ليست

ما أنظر إليه حالياً. إنّه بُعد المتآني بامتياز. ومن دونه لن يكون ثمّة عالم أو كينونة، ولن يكون ثمّة غير منطقة وضوح متحركة لا يمكنها أن تتوجه إلى هنا دون أن تهجر كل الباقي، - مع «شميلة» لتلك «الرؤى». وعوض أن تتماهى هذه الرؤى تدريجياً بواسطة العمق، فإنّها تنساب الواحدة في الأخرى وتتدامج. إنّه العمق إذاً هو الذي يتيح أن يكون للأشياء لحم: أيّ إنّها تواجه مراقبتي بعقبات، [273] وبمقاومة هي بالتحديد واقعها و«انفتاحها» و**كلها المتآني** (Totum simul). إن، البصر لا يهزم العمق، إنّه يحوّله.

العمق هو **القوام الأصلاني** (Urstiftet) في ما أراه رؤية واضحة مثلما يكون الحفظ في الحاضر، - دون «قصدية» -

قارن: مِتسْغر (Metzger) في قوله إنّ العمق ينبثق لحظة سيكون من المحال أن تكون لنا رؤية واضحة لنقطتين في نفس الوقت. حينئذ، تكون الصورتان حائدتان وليستا متراكبتين، وفجأة «تستحوذان» بصفتهما ملمَحَيْن لنفس الشيء عمقياً(*) ذلك الانفتاح - إنّ ذلك ليس **فعلاً** أو قصدية (تتجه إلى **في ذاته** ولن ينتج عنها إلا كيانات في ذاتها متراكبة) - إنّه بشكل عام، ونتيجة خاصية مجالية، تتم المماهاة بين الرؤيتين اللامتماكنتين، ولأنّ العمق منفتح لي ولأنّني أمتلك ذلك البعد لأنقل فيه بصري -

تشرين الثاني/ نوفمبر 1959

علينا أن نقول إنّ الأشياء بنيات وأطراف وإنّها نجوم حياتنا: إنّها ليست منتشرة أمامنا كمناظر إدراكية ولكنّها تدور حولنا.

(*) Wolfgang Metzger, *Gesetze des Sehens* (Frankfurt am Main: W. Kramer and Co., 1936), p. 285.

هذه الأشياء لا تفترض الإنسان الذي هو مقدود من لحمها. لكن كيانها البيّن لا يمكن أن يفهمه مع ذلك إلا من يدخل في الإدراك ويبقى معه في اتصال عن بعد معها ـ

الماهية. ثمة قرابة عميقة بين الماهية والإدراك: فالماهية هي أيضاً طرف، إنّها ليست فوق العالم الحسي، إنّها تحته أو في عمقه وفي سماكته. إنّها الرابطة الخفية ـ إنّ الماهيات هي **أشياء ما** من مستوى الكلام كما أنّ الأشياء هي ماهيات من مستوى الطبيعة. عمومية الأشياء: لِمَ ثمّة نسخ كثيرة من كل شيء؟ إنّ ذلك مفروض من قِبَل تعريف الأشياء ذاته من حيث هي كيانات مجال: فكيف يكون ثمّة مجال دون **عمومية**؟

إنّني أبيّن مع التعالي أنّ المرئي هو لا مرئيّ، وأنّ الرؤية هي من حيث المبدأ، **ما يقنعني بواسطة المظهر الكائن هنا مسبقاً أنّه لا مجال للبحث عن كائن قريب** للإدراك، وهو ما يؤكد لي وجود لا مدرَك (وجود منكسف ـ منكشف: شفافية وتعدّ). لا مرئي المرئي هذا هو الذي يمكّنني لاحقاً من العثور في الفكر العامل عن كل بنى الرؤية ومن التمييز جذرياً بين فكر الفعل والمنطق. [274]

أنا ـ الآخر، صيغة قاصرة

تشرين الثاني/ نوفمبر 1959

ضرورة إدراك علاقة أنا ـ الآخر (كالعلاقة البيجنسية بكل استبدالاتها اللامحدودة، قارن: شيلدر (Schilder)، **الصورة والمظهر**)[*] كأدوار متكاملة لا يمكن القيام بأحدها دون القيام

(*) Paul Schilder, *The Image and Appearance of the Human Body: Studies in the Constructive Energies of the Psyche* ([Londres]: [n. pb.], 1955), p. 234.

بالآخر: ذكورة تستتبع أنوثة... إلخ. شَكَالة أساسية تمنعني من تكوين الآخر **أمام** الأنا: فالآخر كائن هنا سلفاً والأنا قائم عليه. يجب أن نصف الماقبل أنانوية، «التوفيقية»، الشيوع أو التعدية، فماذا **ثمّة** على هذا المستوى؟ ثمّة العالم الشاقولي أو اللحمي وقالبه الشِّكّيل. مما يعني عبثية الصفحة البيضاء حيث ستقيم **معارف**: ليس لأنّه ثمّة معارف قبل المعارف، ولكن لأنّه ثمّة **المجال**. إنّ إشكال الأنا ـ الآخر هو إشكال **غربيّ**.

تشرين الثاني/ نوفمبر 1959

لم تتحدث الفلسفة أبداً ـ لا أقول عن **الانفعالية**: فنحن لسنا مفاعيل ـ وإنّما أقول عن انفعالية فعلنا شأن ما تحدث فاليري عن **جسد للفكر**: مهما كانت مبادراتنا جديدة فإنّها تلد في قلب الكينونة، إنّها موصولة بالزمن الذي ينتشر فينا، مستندة إلى محاور أو مفاصل حياتنا، و**معناها** «اتجاهٌ» ـ النفس تفكر دوما: وإنّ ذلك فيها هو خاصية وضعها، إنّها لا يمكنها ألا تفكر لأنّ **مجالاً** قد كان انفتح حيث يُدوَّن فيه دائماً **شيء ما** أو **غياب** شيء ما. وليس في ذلك [275] **فعالية** للنفس ولا إنتاجاً لأفكار في صيغة الجمع، ولست أنا حتى صاحب هذا التجويف الذي ينحفر فيّ بفعل مرور الحاضر إلى الحفظ، فلست أنا الذي أجعل نفسي أفكر أكثر من أنّني لست أنا الذي أجعل قلبي يدق. وبهذا الشكل نخرج من فلسفة **المعيشات** وننتقل إلى فلسفة **تأسيسنا الأصلي**.

26 تشرين الثاني/ نوفمبر 1959

«وجهة» فكر ـ ليس ذلك **مجازاً** ـ ليس ثمّة مجاز بين المرئي واللامرئي، (اللامرئي: أو فكري أنا بالنسبة إلي أنا أو حسيّ الآخر بالنسبة إلي): **المجاز**، إنّه أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي: إنّه أكثر

مما ينبغي إذا كان اللامرئي لا مرئياً حقاً، وهو أقل مما ينبغي إذا كان اللامرئي يقبل الانتقال ـ

ليس ثمّة مجاز. 1) لأنّ الفكر يتضمن شبه موضعية علينا وصفها (ليست موضعيةَ محايَثة لنقطة مكانية ـ زمنية، ـ ولكنّها موضعية بواسطة رباط مرن: لا يسعنا القول إنّ فكراً كائناً هنا، ولكن بإمكاننا القول إنّه ليس **هناك** ـ هذا السلب التدريجي يمتد إلى كل أجزاء العالم والجسد الخاص، ـ ومع ذلك ثمّة موضعية تركيز نفسيّ، وعندما يقال كل ذلك يكون ثمّة مسرح لطلوع الآخر).

2) لأنّ الموضعية الأصلية، حتّى في ما يتعلق بـ «الأشياء» أو بـ «وجهة» حركة الأشياء ليست كذلك قابلة للتحديد في الفضاء الموضوعي، وليست علاقة **في** الفضاء الموضوعي ـ فـ **الوجهة** ليست **في** المكان: إنّها منجدلة عبره ـ إنّها إذاً تقبل الانتقال إلى الفكر ـ

فالفكر ليس هنا ولا هنا ولا هنا... ومع ذلك فهو «متصل»، «مرتبط»، وهو **ليس دون روابط** ـ سلب السلب ووضعٌ: ليس لنا أن نختار بينهما، فالفكر ليس كائناً في أي محل موضوعيّ، ومع ذلك هو يتركز في حيز يلتقيه من جهة أطرافه ويخاتله مثلما تكون موضعيتي بالنسبة إلي،هي النقطة التي ترينيها كل خطوط إفلات مشهدي الذي هو ذاته **لا مرئي**.

[276] **ليبنيتز**

كانون الأول/ ديسمبر 1959

برفض تصور الإدراك ـ النَّسْخ (على جسدي في ذاته للشيء الخارجي في ذاته) فإنّني أفتح منفذاً على كينونة برية لن أكون معها في علاقةِ **ذات وموضوع**، وبالأحرى في علاقة النتيجة بالسبب. إنّ

علاقة **الكيان في العالم** ستحل محل علاقة التعبير المتبادل عند ليبنيتز، بين المنظورات المأخوذة للعالم وإذاً محل الله بصفته الخالق الأوحد لتلك المنظورات المتنوعة التي تصدر عنه كأفكار. وبالتأكيد فإنّ الكينونة المكتشَفة على هذا النحو ليست هي إله ليبنيتز، وأنّ «المونادولوجيا» المنكشفة على هذا النحو ليست هي نسق المونادات ـ الجواهر، ـ لكن بعض التوصيفات الليبنيتزية ـ من مثل أنّ كل رؤية للعالم هي عالم على حدة، وأنّه مع ذلك «ما هو خاص بعالم هو مشترك بين الجميع»، وأنّ المونادات هي في ما بينها ومع العالم في علاقة تعبير، وأنّها تتمايز في ما بينها وعنه بصفتها منظورات، ـ هذه التوصيفات يجب أن نستبقيها بتمامها وأن نستعيدها في الكينونة الخام وأن نفصلها عن التكون الجوهراني والأنطو ـ ثيولوجي الذي يُخضعها له ليبنيتز ـ

من المؤكد أنّ تعبير العالم عن ذاته فينا ليس هو الانسجام بين مونادتنا والمونادات الأخرى، ولا هو حضور أفكار جميع الأشياء في مونادتنا ـ ولكنّه هو ما نلحظه في الإدراك، أن نأخذ العالم على علاته بدلاً من **تفسيره**، فنفسنا لا نوافذ لها: وذلك يعني **الكيان في العالم** ـ

إنّ الانسجام المسبق (كما مذهب العلل الظرفية) يتمسك دائماً بالـ في ذاته ويربطه فحسب مع ما نشعر به بواسطة علاقة جوهر بجوهر، علاقة قائمة في الله ـ بدلاً من أن يجعل منها سبب أفكارنا ـ ولكن الأمر يتعلق فعلاً باستبعاد فكرة الـ في ذاته نهائياً ـ

إنّ استعادة موضوع الإدراك هي التي تغيّر أهمية الفكرة الليبنيتزية عن التعبير.

العالم الشاقولي والتاريخ الشاقولي

كانون الأول/ ديسمبر 1959

«عالم ما» (هو عالم بأكمله، عالم الصوت واللون. . . إلخ) = مجموع منظم، هو **مغلق** لكنّه وبشكل عجيب ممثل لكل الباقي، له رموزه ونظائره لكل ما ليس هو. الرسم بالنسبة إلى المكان على سبيل المثال.

«عالم» له أبعاده. وبالتعريف ليست وحدها هي الممكنة (بالانتقال إلى بعد ثالث يمكن لكائنات فضائية منفصلة في البعدين الأولين أن تترابط). لكن بالتعريف أيضاً، لهذه الأبعاد قيمة الأطراف، إنّها أكثر من فرادات محتوى: فالقيم في رسم بالقلم تكون ممثلة للكل.

وهكذا فإنّ اللوحة هي «عالم» في تقابل مع العالم الوحيد و«الواقعي» - إنّها تشكل على أي حال عالماً مع كل اللوحات الأخرى - و**نفس** العناصر الحسية تدل فيها عن شيء آخر غير الذي تدل عليه في عالم النثر.

علينا أن نستبدل مصطلحات المفهوم والفكرة والفكر والتصور بمصطلحات **الأبعاد** والتمفصل والمستوى والمفاصل والمَحاور والهيئة - نقطة الانطلاق = نقد الفهم الساري **للشيء** و**لخواصه** نقد المفهوم المنطقي للذات وللتضمّن المنطقي نقد الدلالة **الإيجابية** (اختلافات الدلالات)، الدلالة كانزياح، نظرية الحمل (Prédication) القائمة على هذا التصور العلاميّ.

الانتقال إلى بعد أعلى = **تأسيس أصليّ** لمعنى وإعادة تنظيم. بأي معنى وقع إعداد ذلك البعد في البنية المعطاة؟ كما أنّ البنية

الحسية لا يمكن فهمها إلا من خلال علاقتها بالجسد وباللحم، - كذلك البنية اللامرئية لا يمكن فهمها إلا من خلال علاقتها باللوغوس وبالكلام - المعنى اللامرئي هو عضو الكلام - عالم الإدراك يتعدى عالم الحركة (**المرئي** هو أيضاً) وبالمقابل للحركة [أعين؟]. وبالمثل يتعدى عالم الأفكار اللغةَ (التي نتفكرها) والتي تتعدى هي عكسياً الأفكارَ (نحن نفكر لأننا نتكلم ولأننا نكتب) -

إنّ كلمات الآخرين تجعلني أتكلم وأفكر لأنّها تخلق فيّ آخر غيري، وانزياحاً بالنسبة إلي. .. ما أرى وهكذا تؤشر عليه إلي أنا [278] ذاتي. إنّ كلمات الآخرين تؤلف شبكة من خلالها أرى فكري. هل كنت أمتلك فكراً قبل هذه المحادثة؟ نعم، كنغمة أساسية فريدة **وكتقرير عالم** وليس كأفكار ودلالات أو ملفوظات - بالتأكيد، يجب أن نفكر لنتكلم، لكن أن نفكر بمعنى كياننا في العالم، أو في الكينونة الشاقولية التي هي **المالدينا مسبقاً**. إنّ الأفكار هي عملة هذه الكينونة الشاملة - إنّها تحديدات داخلها.

هوسرل: الحاضر الحي(*)

كانون الأول/ ديسمبر 1959

جسدي ليس أبداً **في حركة منظورية** كما الأشياء الأخرى -

إلا أنّه ليس أيضاً **في حال سكون** كما البعض منها. إنّه في ما دون السكون والحركة الموضوعييْن -

---

(*) إشارة إلى مخطوط لهوسرل مصنف تحت علامة د. 12 . IV، واستُنسخ تحت عنوان: Edmund Husserl, «Die welt der Lebendigen Gegenwart und die constitution der ausserleiblichen Amwelt,» *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 6, no. 3 (mars 1945-1946).

إنّ الحركات التي سيقوم بها بواسطة **الأنا أمشي** (Ich gehe) (والتي هي غير «منظورية») ستكون دائماً **حالات سكون ممكنة** في أي لحظة ـ **ممكنة** بأي معنى؟ من الأكيد أنّ الأمر لا يتعلق بـ **موقع** معين، حيث يمكن لجسدي أن يكون أي باستدعاء إمكان منطقيّ للعثور عليه فيه. يتعلق الأمر باقتدار ـ بأنا أستطيع.

التغير و**اللاتغير** (Veränderung et Unveränderung) ـ إقامة مذهب للسلبي على أساس هذه الظاهرات، فالإيجابي والسلبي هما «جانبَا» كينونة؛ وفي العالم **الشاقولي**، كل كائن له هذه البنية (بهذه البنية يرتبط التباس الوعي بل وحتى نوع من عمى الوعي ومن اللاإدراك في الإدراك ـ فأن نرى هو أن لا نرى، ـ أن أرى الآخر هو بالأساس أن أرى جسدي كموضوع بشكل يمكن الجسد ـ الموضوع للآخر من أن يكون له «جانب» نفسيّ. إنّ تجربة جسدي وتجربة الآخر هما ذاتهما جانبَا نفس الكينونة: فهناك حيث أقول إنّني أرى الآخر، فإنّه في الحقيقة، يحدث خاصة أنّني أموضع جسدي، والآخر هو الأفق أو الجانب الآخر لهذه التجربة ـ على هذا النحو نحن نحدّث **الآخر** مع أنّنا لا صلة لنا إلا بذواتنا).

[279] ضد مذهب التناقض والسلب المطلق و**إمّا وإمّا** ـ فإنّ التعالي هو الهوية في الفرق.

العلم والأنطولوجيا

الإثنين 4 كانون الثاني/يناير 1960

تسويغ العلم كعملية في وضعية معرفة معينة، والعمل من هنا على إظهار ضرورة الأنطولوجيا «التكميلية» لهذا العلم الإجرائي ـ

وصف المعالجة العلمية للكينونة وللزمن وللتطور... إلخ،

بصفتها كشفاً لـ «سمات» الكون أو «سمات» الكينونات، وتفسيراً نسقياً لما يستتبعها نتيجة دورها كـ **مفاصل**. من حيث المبدأ، العلم ليس **استيعاباً شمولياً**، وإنّما هو صورة مظهرية ـ فحريته الاختبارية وحريته الإجرائية هي مرادفة مباشرة لأنطولوجيا داخلية. إنّ التكافؤ الذي تقيمه الهندسة التحليلية بين المكان والعدد يجب فهمه لا على أنّه روْحنة للمكان (برنشفيغ Léon Brunschwicg)، وإنّما أيضاً كممكنة للعقل وكحدس للتكافؤ الأنطولوجي بين المكان والعدد قدّام ذات عارفة تنتمي إلى **العالم**.

إنّ التوازي بين الاستنباط العلمي ـ الوقائع التجريبية، ليس محل نزاع ولا يجب أن يُفهم كحجّة على **واقعية** معينة للعلم. إنّه قائم على أنّ العلم الاستنباطي يبلور البنى و**المَحاور** وبعض سمات هيكلية العالم. **حقيقة** العلم هذه، بعيداً عن أن تجعل الفلسفة غير ذات جدوى، ليست قائمة ومضمونة هي ذاتها إلا بواسطة علاقة تعالٍ بالكينونة وبمحايثة ذاتٍ، وموضوعِ العلم لكينونة قبموضوعية.

المقياس ـ الدلالة الأنطولوجية لهذا المفهوم. الأنطولوجيا الداخلية، انظر كذلك، **المطلق الفنومينولوجي لدى هوسرل.**

20 كانون الثاني/ يناير 1960

إنّه تخطٍّ لأنطولوجيا الـ في ذاته، ـ ويعبّر عن هذا التخطي في صيغة الـ في ذاته ـ السّلّم: مفهوم إسقاطيّ: لنتخيل كائناً في ذاته [280] منقولاً على مسطّح في ذاته حيث يظهر منقولاً وفقِ علاقة عِظَم معينة، بحيث إنّ صوره وفق مقاييس مختلفة تكون «لوحات بصرية» متنوعة لنفس الـ في ذاته ـ نتقدم خطوة أخرى بإزاحة **الـ في ذاته النموذج**: لم يعد ثمّة غير صور وفق مقاييس مختلفة. لكن تلك الصور تظل من جنس «اللوحة البصرية» أو الـ في ذاته نتيجة عدم

اتساق محتوم ما لم نتوصل إلى إشكالية الفلسفة. ـ يتعلق الأمر بأن نفهم أنّ «الرؤى» المختلفة الدرجات ليست إسقاطات على جسديات ـ وليست شاشات عاكسة لفي ذاته لا يمكن أن نطاله، وإنّما هي وانخراطها الجانبي الواحدة في الأخرى، هي الواقع بالضبط: وأنّ الواقع هو بنيتها المشتركة، هو نواتها وليس شيئاً ما قائماً **وراءها**: فمن ورائها ليس ثمّة غير «رؤى» أخرى يستمر إدراكها تبعاً للترسيمة في ذاتها كإسقاط. إنّ الواقع كائن **بينها**، في ما دونها. إنّ الظاهرة الأكبر والظاهرة الأصغر ليستا إسقاطين مكبَّريْن أو مصغَّريْن لواقع في ذاته قائم **وراءهما**: إنّ الظاهرات الأكبر للتطور ليست أقل واقعية والظاهرات الأصغر **ليست أكثر** واقعية، فليس ثمّة تراتبٌ بينهما.

إنّ محتوى إدراكي الذي هو الظاهرة الأصغر، ورؤية الظاهرات ـ المظاهر بمقياس كبير، ليسا إسقاطين للْفي ذاته: الكينونة هي هيكلهما المشترك، فكل مجال هو مدى والكينونة هي المدى ذاته. إذاً، هي ما يمكن أن يطاله إدراكي فعلاً. بل إنّ إدراكي هو ذاته الذي يقدّم لي كمنظر رجوع التعالي الجانبي لـ «المظاهر» إلى الماهية كنواة للـ**كون** (في صيغة الفعل) ـ والمعارف وفق مقياس أكبر أو أصغر (الظاهرات الأكبر والظاهرات الميكروفيزيائية) هي تحديد بالتنقيط (بواسطة أداة رياضية، أي بجرد للبنى) لنويات كينونة، وحده الإدراك يعطيني آنيتها، وهي لا يمكن إدراكها إلا باللجوء إلى هيكليتها.

يتعين إلغاء الفكر السببي الذي هو دائماً: رؤية للعالم من الخارج ومن وجهة نظر متأمّل للعالم، مع نقيضتها التي هي حركة الاستعادة الانعكاسية المضادة والملازمة لها ـ لا يجب أن أواصل التفكير في ذاتي **داخل العالم** بمعنى المكانية الموضوعية، لأنّ ذلك يعني أن أضع ذاتي وأن أستقر في **الأنا اللامبالي** (Ego uninteressiert)

ـ إنّ ما يعوض الفكر السببي هو فكرة التعالي، أي فكرة عالم مرئي في محايثة هذا العالم، وبفضل هذه الفكرة، ما يعوض الفكر السببي هو فكرة أنطولوجيا داخلية، فكرة كينونة شاملة ـ مشمولة، فكرة كينونة شاقولية ذات أبعاد، بل هي المدى ـ وما يعوض الحركة [281] الانعكاسية المضادة والملازمة (محايثة «المثاليين») هو طية أو تجويف الكينونة التي لها من حيث المبدأ **خارج** هو معمارية التشكلات.

ـ وعي

فلم يعد ثمّة ـ إسقاط

ـ في ذاته أو موضوع

ثمّة مجالات متقاطعة في مجال المجالات حيث تندمج «الذوات» مثلما يشير إلى ذلك هوسرل في مخطوطه حول الغائية والمطلق الفنومينولوجي، بما أنّ هذه الذوات تحمل في بناها الداخلية **ذاتيّة ميّالة** (Une leistende Subjectivität) **مستندةً** بتمامها إلى هذه الذوات.

اللامرئي، السلبي، الكينونة الشاقولية

كانون الثاني/ يناير 1960

ثمّة علاقة معينة بين المرئي واللامرئي، حيث اللامرئي ليس غير مرئي وحسب[1] (ما قد تمّت رؤيته أو ما سيُرى ولم يُرَ أو ما رآه شخص آخر غيري ولم أره أنا)، ولكن حيث غيابه له أهميته في العالم (إنّه «وراء» المرئي، إنّه مرئية وشيكة أو بعيدة، إنّه **حضور**

(1) أو ممكنة رؤيته (في مستويات مختلفة للإمكان: الماضي أمكنت رؤيته والمستقبل تمكن رؤيته).

أصليّ بصفته فعلاً **كعدم مثول أصليّ**، كبعد آخر)، وحيث الفجوة التي تسمُ مكانه هي إحدى نقاط عبور «العالم». إنّه هذا السلبي هو الذي يتيح إمكان العالم **الشاقولي** ووحدة اللاامتماكنات، وكينونة التعالي والفضاء الطوبولوجي وزمن المفصل والأطراف والانفصال والتقطيع[2]، ـ والممكن كطامح إلى الوجود (والذي ليس «الماضي» و«المستقبل» غير تعبيريْن جزئييْن عنه)ـ والعلاقة ذكر ـ أنثى (قطعتا الخشب اللتين يراهما الأطفال تتعشّقان من تلقائهما دون مقاومة، لأنّ كل واحدة منهما هي **مُمكن الأخرى**)، ـ و«الانزياح»، والكل من فوق الانزياحات، ـ وعلاقة المفكَّر به ـ اللامفكَّر به (هيدغر) ـ وعلاقة **الوصل** حيث يكون لقصديْن **إفعام واحد**.

كانون الثاني/ يناير 1960

يعتقد هوسرل هو أيضاً أنّ عالماً واحداً هو الممكن، هو هذا العالم (انظر مخطوطات السوربون[*]: وَحدانية العالم **كما وَحدانية الله**). «العوالم الأخرى الممكنة» هي تنويعات مثالية لهذا العالم. لكن [282] هذا الممكن الوحيد الذي هو عالمنا، ليس مكوَّنا في نسيجه ذاته من الراهنية ـ فالمفهوم الليبنيتزي للممكن على أنّه غير متناقض وعلى أنّه لا يحتمل سالبية، ليس هو نقيض الفعلية: إنّه مقابلها، إنّه وضعويّ مثلها. وفي نهاية المطاف فإنّ الفعلي لدى ليبنيتز ليس هو غير الحالة القصوى لهذا الإمكان عينه، أوْج الإمكان، إنّه ما لا يحوي تناقضاً أخلاقياً، إنّه ما ليس سيّئاً أو هو **الأفضل الممكن** بالمعنى المضاعف لـ: أجود ما يمكن أن يكون، وللذي هو من بين الممكنات أفضلها، فمع هوسرل، وحدانية العالم لا تعني أنّه فعليّ وأنّ كل عالم آخر

---

(2) إنه نفس الشيء: [؟] هي الترابط (هوسرل).

(*) مخطوط 1930، مصنف تحت علامة (E. III. 4).

هو خياليّ، أنّه في ذاته وكل عالم آخر هو لنا فحسب، وإنّما تعني أنّه كائن في جذر كل فكر للممكنات، وأنّه يحيط ذاته بهالة من الممكنات التي هي صفاته، التي هي **إمكان عند الفعلية** أو **إمكان العالم**، وأنّ هذا الكائن الفريد والمدرَك وهو يتخذ من تلقاء ذاته شكل العالم، إنّما قدره الطبيعي أن يكون وأن يشمل كل ما يمكن إدراكه كممكن وأن يكون **كل العالم** (Weltall). كلّية عالمنا ليس وفقاً لـ «محتواه» (فنحن أبعد من أن نعرفه كله) وليس بما هو حدث وقع التحقق منه («المدرَك») وإنّما وفقاً لهيئته الخارجية وبنيته الأنطولوجية التي تشمل كل ممكن والتي إليها يقود كل ممكن، فالتنويع الإيدوسي إذاً لا ينقلني إلى صعيد للماهيات المنفصلة وإلى ممكن منطقي، والثابت الذي يعطينيه هو ثابت بنيوي، كينونة داخل البنية لا تجد إفعامها في آخر المطاف إلا في **تقرير عالَم** لهذا العالم.

إشكالية المرئي واللامرئي

كانون الثاني/ يناير 1960

المبدأ: أن لا نعتبر اللامرئي **مرئياً آخر** «ممكناً» أو «ممكناً» مرئياً بالنسبة إلى الآخر: فذلك سيكون تحطيماً للرابطة التي تصلنا به. وفضلاً عن ذلك، بما أنّ هذا «الآخر» الذي سيراه، ـ أو هذا «العالم الآخر» الذي سيقيمه سيكون مرتبطاً ضرورة بعالمنا، فإنّ الإمكان الحق سيظهر ضرورة من جديد في هذه الرابطة ـ إنّ اللامرئي **كائن هنا** دون أن يكون موضوعاً، إنّه التعالي المحض دون [283] قناع أنطيقي. و«المرئيات» ذاتها ليست متمحورة هي أيضاً في نهاية الأمر إلا على نواة غياب ـ

التساؤل عن: الحياة اللامرئية، الجماعة اللامرئية، الآخر اللامرئي، الثقافة اللامرئية.

إنجاز فنومينولوجيا «العالم الآخر» كحد لفنومينولوجيا الخيالي و«المتخفي» ـ

الإدراك ـ الحركة ـ الوحدة الأولانية للمجال الحسي ـ التعالي مرادفاً للتجسد ـ الأنطولوجيا الداخلية ـ النفس والجسد ـ التكامل والتخالف الكيفيان ـ

كانون الثاني/ يناير 1960

عندما أتحرك تكون للأشياء المدرَكة نقلة ظاهرة متناسبة عكسياً مع مسافتها ـ فالأشياء الأقرب تتحرك أكثر ـ وسَعة الانتقال يمكن أن تُستخدَم كمؤشر على المسافة.

الأساسي: إنّه لمن **الاصطناعي** بإطلاق أن نعيد تركيب الظاهرة كما تفعل ذلك البصريات الهندسية، وأن نبنيها انطلاقاً من الانتقال الزاوي للصور المطابقة لـ**هذه** النقطة أو **تلك** على شبكية العين. هذه الهندسة، أنا أجهلها، وظواهرياً، ما يمثل لدي ليس حزمة **تنقلات** أو **لا تنقلات** من هذا النوع، إنّما هو **الفرق** بين ما يحدث على هذه المسافة أو تلك، إنّه تكاملية هذه الفوارق؛ إنّ «النقاط» التي **يعتمدها** التحليل البصري ـ الهندسي هي ظواهرياً ليست نقاطاً، وإنّما هي بنى صغيرة جداً، مونادات، نقاط **ميتافيزيقية** أو تعاليات، فكيف نسمي نظام التباين هذا الذي هو نظام **التغير واللاتغيّر**؟ في الحقيقة، إذا ما خصصناه على هذا النحو، وإذا ما وصفناه على هذا النحو، فإنّا نكون بذلك قد استبدلناه مسبقاً بـ «إسقاطه» على فضاء تحليل موضوعيّ. وفي الحقيقة، فإنّ الحركات والسكون والمسافات والأعظام الظاهرية... إلخ.، ليست سوى مؤشرات مختلفة على انكسار أشعة الوسط الشفاف الذي يفصلني عن **الأشياء ذاتها**، وهي تعبيرات مختلفة عن ذلك الانتفاخ المتماسك الذي تطلع وتتخفى من

خلاله الكينونة. أن نطرح مسألة قدرة مؤشر المسافة هذا أو ذاك كما يفعل علم النفس، فذلك يعني مسبقاً قطع الوحدة البنيوية للعالم وممارسة موقف عازل. إنّها أولوية مطلقة للعالم وللكينونة بالنسبة إلى فلسفة «عمودية» تتناول الإدراك حقاً في الحاضر ـ

إذاً، بالنسبة إلى هذه الفلسفة ذاتها، الظاهرات «الجزئية» (هنا **التغير** وهناك **اللاتغيّر**) لا يجب اعتبارها كإيجابيات وتصويرها بواسطة ترسيمة هندسية، حيث تجمّع **خطوط** إيجابية **نقاطاً** إيجابية على **خلفية** محايدة. على العكس من ذلك، إنّ كلاً من هذه الخطوط وكلاً من هذه النقاط إنّما يَنتج بالتفريق والتموضع عن حركة **المرور** وعن التخطي القصدي الذي يكنس المجال. أسبقية مطلقة للحركة، ليس بما هي **تغيير موقع** (Ortsveränderung) وإنّما كتقلقل تنشئه [284] العضوية ذاتها (انظر فرانسوا ميار(*)) وكـ **ترجرج** هي التي **تنظمه**، وإذاً هو بذلك مسيطرٌ عليه. إنّ حركيتي هي الوسيلة التي أوازن بها حركية الأشياء وبالتالي هي الوسيلة التي أدرك بها تلك الحركية وأحلق فوقها. إنّ كل إدراك هو من حيث المبدأ حركة. ووحدة العالم ووحدة المدرِك هما هذه الوحدة الحية للانتقالات المتوازية. وثمّة نقطة استقرار لا تتحرك في حركات جسدي (تُوازيها حركات عينيّ)؛ وفي ما دون ذلك ثمّة انتقالات ظاهرية للموضوعات في حركة رأسي، وفي ما وراء ذلك ثمّة انتقالات ظاهرية في وجهة معاكسة: وهذه وتلك هي تنويعات بالزيادة أو بالنقصان في ثبات النقطة المثبتة (ثباتاً يتطلب أن تتحرك عيناي لموازنة حركات رأسي) ـ إنّ ثبات النقطة المثبتة وتَحرُّك ما يوجد دونها وما يوجد بعدها ليسا ظواهر

(*) François Meyer, *Problématique de l'évolution*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1954).

جزئية محلية ولا حتى حزمة ظواهر: إنّه تعالٍ واحد، سلسلة واحدة متدرجة للـ**فروق** ـ إنّ بنية المجال البصري مع كل القريب منها والبعيد عنها ومع أفقها، هي ضرورية حتى يكون ثمّة **تعالٍ** هو نموذج كل تعالٍ. عليّ أن أطبّق على إدراك المكان ما قلته عن إدراك الزمان (عند هوسرل): الرسم التخطيطي الهوسرلي كإسقاط **وضعويّ لدوامة** التباين الزمني(*). والتحليل **القصدي** الذي يعمل على تكوين المجال بخيوط قصدية، لا يرى أنّ هذه الخيوط هي فيوضاتٌ وأَمْثلاتٌ لنسيج وأنّها تخلّقات النسيج.

[285] لو استعدنا هذه الرؤية الشاقولية ـ الإدراكية للعالم وللكينونة لما كان ثمّة مجال للبحث عن أن نبني داخل الجسد الموضوعي ـ مثلما تفعل فيزيولوجيا الأعصاب ـ جمهرة من الظواهر العصبية المتخفية التي بفضلها **ستتشكل** المثيرات المحدَّدة موضوعيا كإدراك شامل. وينطبق نفس النقد على هذه البناءات الفيزيولوجية وعلى التحليل القصدي: فلا تلك ولا هذا يريان أنّه لا يمكن مطلقاً، بناء الإدراك والعالم المدرَك بهذه الحدود وهذه العلاقات **الإيجابية**. إنّ المحاولة **وضعوية**: بـ **ما هو مباطن للعالم** (l'innerweltlich) وبسِمات للعالم **نُصنع** معمارية **العالم**. إنّها فكرة مؤداها وكأنّ العالم الإيجابي بالتمام كان موجوداً، وكأنّ الأمر يتعلق بأن نستخرج منه إدراك العالم الذي يُعتبر وكأنّه لم يكن موجوداً بدءاً. وهذه الإشكالية هي من نوع: لِمَ ثمّة إدراك للعالم و**ليس ولا إدراك**؟ إنّها فكرة سببية، وضعوية، سلبوية. وهي مضطرة في انطلاقها من الإيجابي، لأنّ تحفر فيه فجوات (العضوية كـ **تجويف** والذاتية ككيان مصغر للْلِذاته)، وتريد بالمقابل أن تكون تلك الفجوات عُدداً وترتيبات للأنشطة العصبية...

(*) انظر الهامش (*) ص 301 من هذا الكتاب.

إنّها مهمة مستحيلة. وتنتج عن ذلك الفكرة الخاطئة القائلة بأنّنا لا نملك إلا حصيلة تلك العمليات المعقدة، وبأنّنا فوق بحر من سيرورات لا نعرف عنها شيئاً. إنّها المسلمة القائلة بأنّ **العالمية**⊕ الوحيدة للفكر هي من نوع **عالمية** بواسطة سببيةٍ جنب إلى جنب، من نوع تلك العالمية التي تسود بين **الأشياء المجرَّدة** (Blosse Sachen) الديكارتية - وذلك الذي [؟] السيرورات النفسية (اللاواعية) أو السيرورات الفيزيولوجية («لغز» الدماغ). نقد لاوعي فرويد من هذه الزاوية: بما أنّه تجب العودة إلى الظواهري لإدراك اللعبة المزعومة للـ «مؤشرات» الإدراكية - اللعبة التي تتوضح دفعة واحدة عندما نعثر على بداهة تكافؤات **العالم** - فإنّه علينا بالمثل أن ندرك التحدد التضافري والتباس الدوافع، بعثورنا على علاقتنا شبه الإدراكية بالعالم الإنساني بواسطة وجودانيات بسيطة جداً وغير مختبئة البتة: إنّها كائنة فحسب، كما كل البنى، **بين** أفعالنا ومقاصدنا وليس وراءها - علينا أن نعيد وصف كل الحياة البيإنسانية وحتى الروحية وفق هذه الصيغة، فـ**عالمية** الفكر وعدم انعزاله وروابطه مع الفِكَر الأخرى ومع الحقيقة، يجب أن نفهمها هي أيضاً كتباينات لمعمارية مكانية - زمنية -

إذاً ما تمّ ذلك لم يعد ثمّة داع إلى وضع إشكال علاقات **النفس والجسد** كعلاقات بين جوهرين إيجابيين، ولا إلى إدخال «إنشاء [286] طبيعي» يجبر النفس على العمل وفق عُدد الجسد، ويجبر الجسد أيضاً على توفير أفكار جاهزة للنفس، - ولا إلى التفكير بـ **توازٍ** هو أمر غير منطقي تماماً، بما أنّه يفترض بشكل مسبق أنّ النفس والجسد يحويان على التوالي سلسلة مترابطة من الظاهرات، أو

⊕ المقصود هو انتماء الفكر إلى العالم.

سلسلة متصلة من الأفكار اتصالاً مطلقاً. إنّ رابطة النفس والجسد لم تعد توازياً (وبالنهاية هوية في كينونة لانهائية موضوعية حيث جملة الجسد وجملة النفس هما تعبيرتاها)، ـ ولاهي كذلك كثافة مطلقة لإنشاء يربط بفعّالية [حاسمة؟] بين نظامين كل منهما مكتف بذاته ـ يجب أن ندرك هذا الارتباط كرابط بين المحدب والمقعر، بين القبة الصلدة والتجويف الذي تنتظمه ـ ولا مجال للبحث في الإدراك عن أيّ صلة مشتركة (متوازية أو من فعل الظرفية المحض) بين ما يدور «داخل الجسد» وما يدور «داخل النفس»: إنّه نفس الخطأ المنطقي الذي نرتكبه ببحثنا في العالم الفيزيائي عن نظير طبق الأصل للعضويات أو في العضويات عن تفسير ميكرو ـ سببيّ شامل ـ إنّ النفس **مغروزة** في الجسد كما الوتد في الأرض، دون تناظر دقيق بين الأرض والوتد، أو هي بالأحرى باطن الجسد والجسد هو انتفاخ النفس، فالنفس تلتصق بالجسد كما تلتصق بالأشياء الثقافية دلالتها التي هي قفاها أو جانبها الآخر.

لكن هذا (مليء وأجوف) لا يكفي: إذ المثالية أيضاً تقول ذلك، ونحن لا نقوله في ذات المعنى، فالنفس، اللِذاته هو **تجويف وليس خواء**، ليس هو عدم كيان مطلق بالنسبة إلى كينونة هي مَلاء ونواة صلبة. إنّ حساسية الآخرين هي «الجانب الآخر» لجسدهم الحسي. وهذا الجانب الآخر الذي هو **عدم قابلية الماثل للمثول** (Nichturpräsentierbar)، بإمكاني استشعار وجوده من خلال تمفصل جسد الآخر على **حسيي**، تمفصلاً لا يفرغني وهو ليس نزيفاً لـ «وعيي»، وإنّما على العكس من ذلك هو يضاعفني بـ **أنا آخر**. الآخر يلد في جسد (الآخر) بانحراف هذا الجسد وبتوظيفه في **سلوك ما** (Verhalten)، وبتغييره الداخلي الذي أنا شاهد عليه. إنّ تزاوج الأجساد، أي ملاءمة قصودها لـ **إفعام واحد** ولحائط واحد تصطدم به

من الجانبين، هو تزاوج كامن في التبصر في عالم حسي واحد يتشارك فيه الجميع وهو معطى لكل واحد منهم. إنّ وَحدانية العالم المرئي والذي هو لامرئي بالتخطي، تلك الوَحدانية كما تعرض ذاتها بواسطة إعادة اكتشاف الكينونة الشاقولية، هي الحل لإشكال [287] «علاقات النفس والجسد» ـ

إنه ما قلناه في البداية حول إدراكي كتكامل ـ تباين، وحول إعلائي فوق نظام عَلاميّ كليّ، لم يعد يجعل من تجسدي «صعوبة» أو شائبة في الماسة الصقيلة للفلسفة ـ وإنّما يجعل منه الواقعة النموذجية والتمفصل الأساسي لتعاليّ التكويني: على جسد ما أن يدرك الأجساد إذا ما كان علي أن أقدر على ألاّ أتجاهل نفسي ـ

عندما تبدأ عضوية الجنين في الإدراك، ليس ثمّة خلق للِذاته بواسطة الجسد في ذاته، وليس ثمّة نزول في الجسد لنفس مهيأة سلفاً، ثمّة أنّ دوامة التخلق الجنيني تتمركز فجأة فوق التجويف الداخلي الذي كانت هيأته ـ ويطلع انزياح أساسي معين وتنافر تكويني معين ـ واللغز هو ذات اللغز الذي يقع به طفل في اللغة ويتعلم، ذات اللغز الذي به **يصل** الغائب ويصبح حاضراً. الغائب أيضاً هو من قبيل الْفي ذاته؛ ولم تعد له أهمية في جلاء ما هو «شاقوليّ»[3]. إنّه في «العالم» كبنية كلية، ـ تعدي كل شيء على كل شيء، كينونة اختلاط، ـ يوجد الخزان الذي تتأتى منه هذه الحياة الجديدة المطلقة. إنّ كل شاقولية تأتي من الكينونة الشاقولية ـ

يجب أن نعتاد على فهم أنّ «الفكر» **(فعل التفكير)** ليس اتصالاً لامرئياً للذات بذاتها وأنّه يحيا خارج حميميته هذه مع ذاته، يحيا **قدّامنا** نحن، ليس داخلنا، وهو خارج عن مركزه دوماً. وكما أنّنا

---

(3) انظر: Sigmund Freud, *Le Deuil.*

نعثر ثانية على مجال العالم الحسي كداخلي ـ خارجي (انظر، في البداية: كالتحام شامل بلا نهائية المؤشرات والدوافع الحركية وكانتمائي لهذا **العالم**)، يجب بالمثل العثور مجدداً على مساحة بصفتها حقيقة العالم البيإنساني وحقيقة التاريخ، مساحة فصل بيني وبين الآخر وهي أيضاً حيز وحدتنا و**الإتراع** الوحيد لحياته وحياتي. إنّ مساحة الفصل والوصل تلك هي التي تتجه نحوها كل وجودانيات تاريخي الشخصي، إنّها الموقع الهندسي للإسقاطات الخارجية وللإسقاطات الداخلية، إنّها المفصل اللامرئي الذي تدور حوله حياتي وحياة الآخرين لكي تُقلب إحداها داخل الأخرى، إنّها حرفُ البيذاتية.

[288] **الجسد الإنساني (ديكارت)**

الأول من شباط/ فبراير 1960

الفكرة الديكارتية عن الجسد الإنساني من حيث هو إنساني **غير مغلق**، منفتحاً من حيث هو محكوم من طرف الفكر، ـ لعلها الفكرة الأعمق عن وحدة النفس والجسد. إنّها النفس الحالة في جسد ليس هو من قبيل **الـ في ذاته**. (إذ لو كان كذلك لكان منغلقاً كجسد حيوانيّ)، والذي لا يمكنه أن يكون جسداً وحيّاً ـ إنّه ليس إنسانياً إلا باكتماله في «رؤية لذاته» هي الفكر ـ

هوسرل: اعتمال (Erwirken) الفكر والتاريخية. التصور «الشاقولي» للفكر

شباط/ فبراير 1960

هوسرل: المصوَّرات التي ضرب كينونتها هو مأتاها من النشاط الإنساني إنّما تُدرَك على الأصل في اعتمال خالص (نص

الأصل الذي قدمه فنك(*) والذي لم يحتفظ به أرشيف هوسرل في لوفان).

إنّه لأمر عجيب: وعيي بأنّني **أنتج** أفكاري ودلالاتي مطابق لوعيي بأصلها «الإنساني» - وبالتحديد من حيث إنّ الفكر ليس في اللامرئي، وهو خارج كل طبيعة وكل كينونة وهو حرية جذرية إذاً، فهو صلة بنشاط إنساني - وإنّني ألتقي **الإنسان** بالتحديد في عدم كياني المطلق. إنّ الإنسانية مجتمع لامرئي. والوعي بالذات يكوّن بفعل عزلته المطلقة تحديداً، نظاماً مع وعي الآخر بذاته -

أنا لا أحبذ ذلك - إنّه قريب جداً من سارتر - إلا أنّ ذلك يفترض **قطيعة** بين الفعل - الانفعال يعرف هوسرل ذاته أنّها غير قائمة، بما أنّه ثمّة انفعال ثانوي، وبما أنّ كل **إنجاز** (Vollzug) هو **إنجاز بَعديّ** (Nachvollzug)، (وحتى الإنجاز الأول: اللغة واستنادها إلى إنجاز قبل كل إنجاز)، وبما أنّ الترسب هو صيغة الكيان الوحيدة للمثالية.

[289] إنّني أود أن أطور ذلك في اتجاه: اللامرئي هو تجويف في المرئي، طية في الانفعالية وليس إنتاجية محضاً. لبيان ذلك علي أن أقوم بتحليل اللغة مبيّناً إلى أي حد هي تحويل شبه طبيعيّ.

لكن ما هو جميل هو فكرة أن نفهم حرفياً **اعتمال** الفكر: إنّه **الخواء** و**اللامرئي** حقاً - لقد استُبعد كل الخليط الوضعوي من «مفاهيم» و«أحكام» و«علاقات»، ويتفجر الفكر كالماء في فلق

(*) Edmund Husserl, «Die Frage nach dem ursprung der geometrie als intentional-historiches Problem,» *Revue internationale de philosophie*, 1ère année, no. 2 (janvier 1939), p. 209.

الكينونة ـ فلا مجال للبحث عن أشياء روحية، ليس ثمّة غير بنى للخواء ـ وببساطة أريد أن أزرع ذلك الخواء في الكينونة المرئية وأن أبين أنّه قفاها، ـ وعلى وجه الخصوص هو قفا اللغة.

وكما يجب استرداد العالم المرئي **الشاقولي**،كذلك ثمّة رؤية **شاقولية** للفكر تبعاً لها لا يكون الفكر مصنوعاً من خليط من الذكريات والصور والأحكام، إنّه حركة واحدة بإمكاننا تصريفها أحكاماً وذكريات، إلا أنّها تضم تلك الأحكام والذكريات في حزمة واحدة مثلما تحوي **كلمة** عفوية صيرورة كاملة، ومثلما تحوي **قبضة واحدة** لليد جزءاً كاملاً من الفضاء.

الماهية ـ السالبية

شباط/ فبراير 1960

إنّني لا أقابل بين الكم والكيف ولا بين الفكرة والإدراك ـ إنّني أبحث في العالم المدرَك عن نويات للمعنى تكون لا مرئية، ولكن ببساطة لا تكون لا مرئية بمعنى السلب المطلق (أو الإيجابية المطلقة لـ «العالم المعقول»)، ولكن بمعنى **المدى** الآخر، تكون كما ينحفر العمق وراء علوّ وعَرْض، وكما ينحفر الزمان وراء المكان ـ وينضاف المدى الآخر إلى سابقيه انطلاقاً من **الدرجة الصفر** للعمق مثلاً. لكن حتّى ذلك يبقى حبيساً داخل الكينونة كمدى كليّ.

إنّ التنوع الإيدوسي وثابته عند هوسرل لا يشير إلا إلى تلك **المفاصل** التي هي مفاصل الكينونة، وإلى تلك البنى التي يمكن الوصول إليها من خلال الكيف كما من خلال الكم.

لدراسة اندراج كل مدى في الكينونة، ـ علينا أن ندرس اندراج العمق في الإدراك واندراج اللغة في عالم الصمت ـ [290]

علينا أن نبيّن أنّه ليس ثمّة تنويع إيدوسيّ دون **كلام**؛ وتبيان ذلك انطلاقاً من **الخيالي** كسند للتنويع الإيدوسي ومن الكلام كسند للخيالي.

إشكال السلبي والمفهوم

أدراج (Gradient)

شباط/ فبراير 1960

إشكال السالبية هو إشكال العمق. فسارتر يتحدث عن عالم ليس عمودياً ولكنّه في ذاته، أي إنّه مسطح ومن أجل عدم هو هاوية لا قرار لها. وفي نهاية المطاف ليس ثمّة عمق لديه لأنّه عمق لا قاع له ـ أمّا بالنسبة إليّ فإنّ السلبي لا يعني أي شيء مطلقاً ولا الإيجابي أيضاً (إنّهما مترادفان)، وليس ذلك بسبب اللجوء إلى «اختلاط» مبهم بين الأيس والليس، فالبنية ليست «خليطاً». وأنا أتخذ نقطة انطلاقي هناك حيث نقطة وصول سارتر، في الكينونة المستعادة من قِبَل اللِذاته ـ إنّها نقطة وصول لديه لأنّه ينطلق من الكينونة ومن السلوبية **ويبني** وحدتهما ـ أمّا بالنسبة إليّ فإنّها البنية أو التعالي هو الذي يفسر، والأيْس واللّيْس (بالمعنى السارتري) هما خاصيتان مجردتان للبنية أو للتعالي. بالنسبة إلى أنطولوجيا الداخل، لا مجال لبناء التعالي، فهو كائن بدءاً كأيس مبطَّن بليْس، وما علينا شرحه هو ذلك الإزدواج (فضلاً عن أنّه أمر لم يقع إنجازه قَط) ـ أن نصف البنية، هو ذا المهم، واندماج البنى داخل **الكينونة**، والمعنى كمعنى إحاطة (فمعنى الكلام الذي أقوله لشخص ما «يباغته»، **يستولي** عليه قبل أن يفهم وينتزع منه الإجابة ـ فنحن كائنون في الإنسانية بصفتها أفق الكينونة، لأنّ الأفق هو ما **يحيط** بنا نحن كما بالأشياء. لكنّه

الأفق هو الكينونة وليست الإنسانية ـ و**كالإنسانية** (Menschheit)، **كل مفهوم هو أولاً عمومية أفق وأسلوب** ـ لم يعد ثمّة إشكال المفهوم والعمومية والفكرة عندما فهمنا أنّ المحسوس نفسه **لامرئي** وأنّ اللون **الأصفر** قادر على الانتصاب صعيداً أو أفقاً ـ

[291] لدى سارتر، إنّه **أنا** هو الذي يصنع العمق دوماً، وهو الذي يحفره، وهو الذي يفعل كل شيء وأنا الذي أغلق من الداخل سجني على نفسي ـ

بالنسبة إليّ، وعلى العكس من ذلك، حتى النشاطات المخصوصة جداً، والقرارات (القطيعة بين شيوعيّ والحزب) **فإنّ ذلك ليس عدم كيان يصير كياناً (أن يكون المرء شيوعياً أو ليس شيوعيا)** ـ فهذه القرارات التي تحسِم هي قرارات ملتبسة بالنسبة إليّ (فأنا شيوعيّ خارج الشيوعية إذا ما قطعت معها وأنا لست شيوعيا داخل الشيوعية إذا ما عاودت انتسابي إليها مرة أخرى)، وهذا الالتباس يجب أن نعترف وأن نصرّح به، إنّه من نفس نوع حيادية التاريخ المنقضي عندما يضع اختياراتنا القديمة أو المذاهب القديمة في ما وراء الحقيقي والخاطئ، وبالنسبة إلي، الحقيقة هي ما وراء الحقيقة هذا، إنّا ذلك العمق حيث مازالت هناك **علاقات كثيرة** يجب النظر فيها.

المفهوم والدلالة هما المفرد **وقد اتخذ له أبعاداً**، وهما البنية وقد **صيغت**، وليس ثمّة رؤية لذلك المفصل اللامرئي؛ فالاسمية على حق: الدلالات ليست غير **انزياحات محددة** ـ

التدرج: ليس هو الكينونة الخطية، لكنّه الكينونة المهيكَلة.

الأفعال «التصورية» والأفعال الأخرى ـ الوعي والوجود

شباط/ فبراير 1960

لقد سلّم هوسرل في **بحوثه المنطقية**(*) بأنّ الأفعال التصورية هي دائماً تأسيسية بالنسبة إلى غيرها، ـ وأنّ غيرها من الأفعال لا يُختزَل فيها ـ لقد وقع تعريف الوعي بالأولية كمعرفة، ـ لكن كان التسليم بأنّ **القيمة** أصلية ـ

إنّ ذلك هو الموقف الوحيد الممكن في فلسفة للوعي ـ

هل وقع الاحتفاظ بهذا الموقف في مخطوطات هوسرل حيث تمّ النظر في الغريزة الجنسية على سبيل المثال «من زاوية نظر ترنسندنتالية»؟(**) ألا يعني ذلك أنّ «الأفعال» (؟) غير التصورية لها [292] وظيفة أنطولوجية؟ لكن كيف يمكن أن تكون لها تلك الوظيفة على قدم المساواة مع المعرفة وهي التي لا تقدّم «مواضيع» والتي هي **نذائر** (Fungierende) أكثر مما هي أفعال؟ (كالزمان).

في الحقيقة إنّ الحل الذي تقدمه **البحوث المنطقية** هو حل مؤقت مرتبط بالقدرة الكلية للمنهج الإيدوسي، أي بالتفكرية ـ إنّه يوافق فترة كان فيها هوسرل يميز بهدوء بين التفكري والعفوي (اللغة التي تعمل واللغة كأمثلية) بصفتهما **الماهية** و**الواقعة** ـ ولو بقينا عند هذا الحل لكان تدخل «الأفعال غير المموضِعة» ووظيفتها الأنطولوجية، بكل بساطة، قلباً للوعي، ولاعقلانية.

(*) Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 3 vols. ([n. p.]: Halle; Niemeyer, 1913-1922).

(**) عمل غير منشور بعنوان **الغائية الكلية** (*Universale Teleologie*)، يحمل مرجعية (E IIIS)، وقد نشر وترجم إلى الإيطالية: Edmund Husserl [et al.], *Tempo e intenzionalità: Husserliana*, Archivio di filosofia; 1960, 1 (Padova: Cedam, casa ed. dott. A. Milani, 1960).

لن نخرج من إحراج العقلانية ـ اللاعقلانية ما دمنا نفكر «وعياً» و«أفعالاً» ـ إنّ الخطوة الحاسمة تتمثل في الإقرار بأنّ وعياً ما هو في الحقيقة قصدية دون أفعال، إنّه **وظيفة**، وأنّ «مواضيع» الوعي نفسها ليست الإيجابي **أمامنا**، وإنّما هي نويات دلالة حولها تدور الحياة الترنسندنتالية وفراغات محددة، ـ وأنّ الوعي ذاته هو **حضور أصلي** لذاته يَمْثل كـ **انعدام حضور أصلي** بالنسبة إلى الآخر، وأنّ الإحساس هو **حضور أصلي** لما هو من حيث المبدأ **انعدام حضور أصلي**، إنّه المتعالي والشيء و«**الآي**» الذي أصبح «مستوى» أو بُعداً، ـ وأنّ التصالب و«التخطي» القصدي لا يمكن خفضهما، وهو ما يؤدي إلى استبعاد مفهوم الذات أو إلى تعريف الذات كمجال وكمنظومة تراتبية من البنى المفتوحة بـ**ثمّة** استهلاليّ.

إصلاح «الوعي» هذا ينتج عنه في الحال أنّ القصديات غير المموضِعة لم تعد قائمة ضمن إمية أن تكون **تابعة** أو **مهيمنة**، وأنّ بنى الانفعالية هي بنى مقوِّمة على قدم المساواة مع البنى الأخرى، لهذا السبب البسيط نفسه وهو أنّها لكونها كانت من قبل بنى المعرفة فإنّها بنى **اللغة**. ولم يعد ثمّة من داع لأن نتساءل لماذا لدينا **انفعالات** علاوة على «الإحساسات التصورية»، طالما أنّ الحس التصوري هو أيضاً (مأخوذاً «عمودياً» لحظة اندماجه في حياتنا) انفعال، لكونه حضوراً للعالم بواسطة الجسد وللجسد بواسطة العالم ولكونه **لحماً**، وكذلك اللغة انفعال. والعقل هو أيضاً **في** ذلك الأفق ـ إنّه اختلاط بالكينونة وبالعالم.

[293] فلسفة الكلام وقلق الثقافة

آذار/ مارس 1960

لفلسفة الكلام هذه الخطورة المتمثلة في تبرير التكاثر اللامحدود للكتابات، ـ وحتّى لما قبل الكتابات (رؤوس الأقلام ـ **مخطوط بحث**

(Forschungsmanuskript) لهوسرل. مفهوم **مسائل العمل** (Arbeitsprobleme) عنده ـ **العمل**: تلك العملية المستحيلة لإدراك الوعي الترنسندنتالي آنياً)، ـ وخطورة تبرير عادة التكلم دون معرفة ما نقول وخطورة تبرير التباس الفكر والأسلوب. . . إلخ.

غير أنّه 1) في الواقع كان الأمر كذلك دوماً ـ والأعمال التي تفلت من هذا الغليان هي أعمال «جامعية»

2) ثمّة علاج لذلك، ليس هو العودة إلى المنهج الأمريكي التحليلي ـ الجامعي، ـ إذ في ذلك رجوع إلى ما دون ذلك المنهج ـ وإنّما تجاوزه بالعودة إلى الانتصاب قبالة الأشياء.

أشعة ماض، أشعة عالَم

آذار/ مارس 1960

المناجاة الداخلية، ـ وحتى الوعي نفسه لا يجب إدراكهما كسلسلة من **الأنا أفكر أنّ** الشخصية (الحسية أو اللاحسية)، وإنّما كانفتاح على تشكلات أو على تجمعات **عامة**، على أشعة ماض وأشعة عالَم تختلج في منتهاها، ومن خلال الكثير من «الذكريات الواضحة» المُنَقطة بالفجوات وبالخيالي، بعض البنى التي تكاد تكون حسية وبعض الذكريات الفردية. إنّها الأمثَلة الديكارتية المطبقة على الفكر كما على الأشياء (هوسرل)، هي التي أقنعتنا بأنّنا كنا دفق **معيشات** فردية في حين أنّنا مجال كينونة. وحتى في الحاضر فإنّ المنظر هو تشكُّلٌ.

في واقع الأمر، «التداعيات» في التحليل النفسي هي «أشعة» زمان وعالَم.

فالتذكر الواضح لفراشة ذات خطوط صفراء على سبيل المثال

(فرويد، **رجل الذئاب** (*L'Homme aux loups*) ص 394)(*) يكشف [294] عند التحليل عن رابطة بالإجاص ذي الخطوط الصفراء، والذي يذكّر بالكلمة الروسية **غروشا** (Grouscha) التي هي اسم الخادمة الصغيرة. ليس ثمّة هنا ثلاث ذكريات «مترابطة»: الفراشة - الإجاصة - الخادمة (والتي تحمل ثلاثتها نفس الاسم). يوجد جناس معين للفراشة في **المجال** الملون، **تأيّس** (في صيغة الفعل) معين للفراشة وللإجاصة - تتصل بـ **الماهية** اللغوية لغروشا (بفضل قوة التجسد اللغوي)- ثمّة ثلاث ماهيات مترابطة من مركزها تنتمي إلى نفس شعاع الكينونة. ويبين التحليل بالإضافة إلى ذلك أنّ الخادمة قد فتحت ساقيها كما الفراشة جناحيها. ثمّة إذاً **تحديد تضافري** للترابط - لعلّه صالح بشكل عام: لا ترابط يعمل ما لم يكن هناك تحديد تضافري، أي ما لم تكن هناك علاقة علاقات وتطابق لا يمكن أن يكون عرضياً، وإنّما له معنى **تنبئيّ**⊕. فالكوجيتو المضمَر لا «يفكر» إلا تحديداتٍ تضافرية أي قوالبَ رمزية - التحديد التضافري يحدث **دائماً** بغتة: الحركة الارتدادية للحقيقي (= الوجود المسبق للفكري) (يعني حسْب هوسرل حدوث الكلام ذاته كاستلهام لما يقبل التسمية) توفر دائماً أسباباً أخرى لترابط معين -

انظر بخصوص ذلك **علم النفس المرضي للحياة اليومية** - (وانظر كذلك في **خمسة تحليلات نفسية**، ص 397: ذاتٌ تحلم **بدبّور** (Espe) ننزع أجنحته - إلا أنّه Wespe - لكن أحرف اسمه الأولى هي وس - إنّه هو المشذب - علينا القيام بتحليل عملية الخصي الشفاهية هذه والتي هي أيضاً إبراز لأحرف اسمه الأولى

(*) Sigmund Freud, *Cinq psychanalyses*, traduction de Marie Bonaparte et de R. Loewenstein, bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique, nouvelle édition (Paris: Presses universitaires de France, 1954).

⊕ Sens ominal، من اللاتينية om en، وتعني الفأل والنذر والإنباء والحدس.

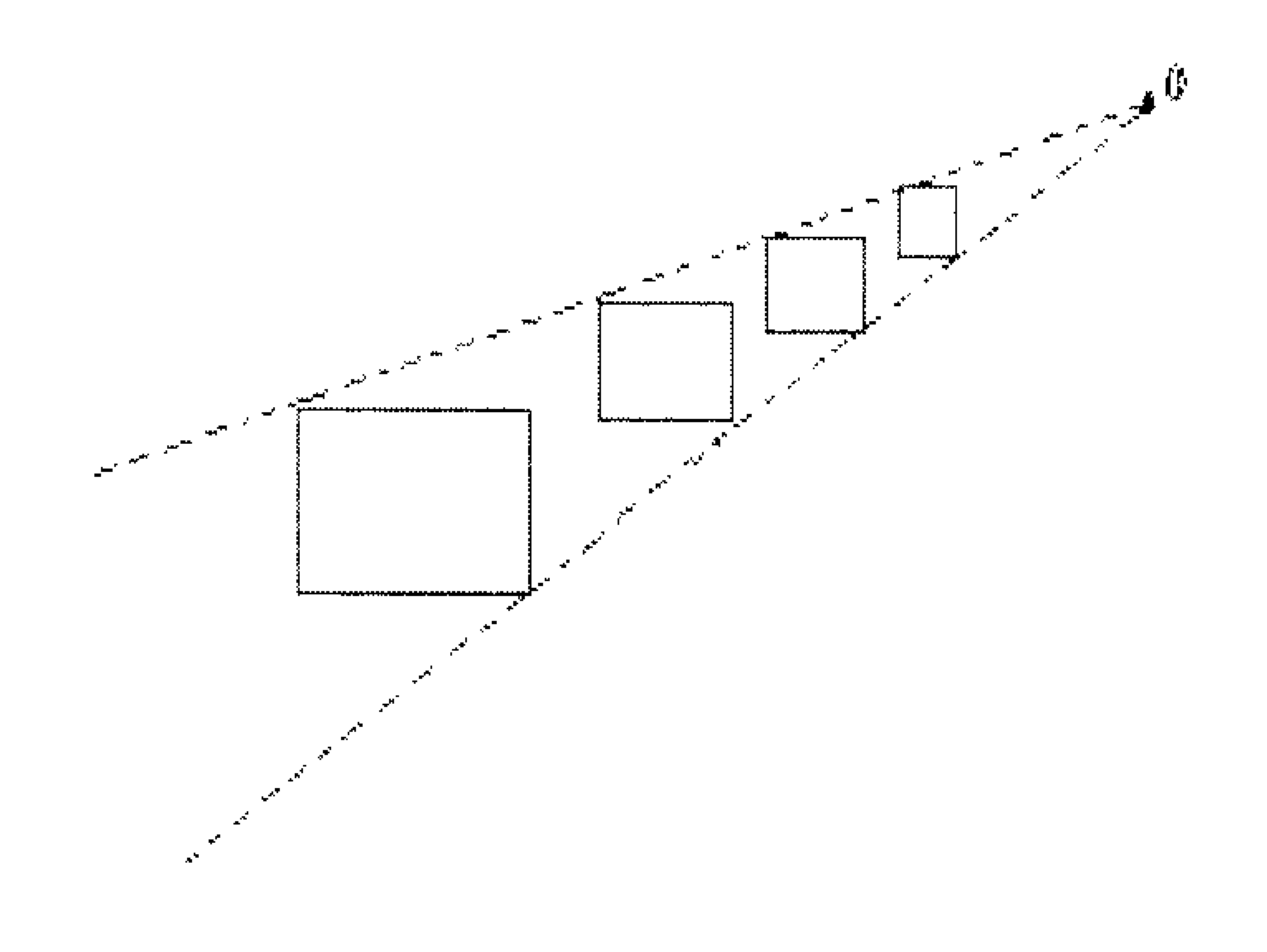
(تحديد تضافريّ) ـ «الذات الخاصِيَة» ليست مفكراً يعرف الحقيقي ويبتره. إنّه وصْل جانبيّ بين الأحرف الأولى و/س وعملية الخصي) ـ وبشكل عام: تبدو تحليلات فرويد **الشفاهية** غير ممكنة، لأنّه يقع تحقيقها داخل مفكر ما. إلا أنّه لا يجب **تحقيقها** على هذا النحو، فكل شيء يتم في فكر غير اصطلاحيّ.

مفهوم «شعاع العالم» (هوسرل ـ الأعمال غير المنشورة) (أو خط الكون)

آذار/ مارس 1960

إنّها ليست فكرة جزء من العالم الموضوعي بيني وبين الأفق، وليست فكرة مجموع موضوعيّ منظَّم تأليفياً (تحت فكرة ما)، وإنّما هي فكرة محور تكافؤات، ـ فكرة محور تكون كل الإدراكات التي [295] يمكن أن تلتقي حوله متكافئة، ليس في ظل علاقة النتيجة الموضوعية التي تسمح بها هذه الإدراكات (ذلك أنّها مختلفة تماماً وفق هذه العلاقة)، وإنّما من حيث هي جميعها في مقدور رؤيتي الآنية.

مثال بسيط: كل الإدراكات متضمَّنة في اقتداري الحالي ـ



فما هو مرئي يمكن أن يكون موضوعاً قريباً وصغيراً أو كبيراً وبعيداً.

شعاع العالم ليس متمَثَّلاً هنا: فما أصوره هنا هو سلسلة من «اللوحات البصرية» وقانونها ـ شعاع العالم ليس هو هذه السلسلة من الممكنات المنطقية ولا هو **القانون** الذي يحددها ـ (علاقة بيْموضوعية) ـ إنّه النظرة التي تكون فيها جميع اللوحات البصرية متآنية، وهي ثمرة اقتداري ـ إنّها رؤية العمق ذاتها ـ شعاع العالم لا يقبل تحليلاً في صيغة نويما ـ نويزيس (نماط ـ نواط)⊕. وهو ما لا يعني أنّه يفترض **الإنسان** مسبقاً. إنّه وُريقة كينونة.

«شعاع العالم» ليس شميلة وليس «تقبلاً»، وإنّما هو **فصل** أي أنّه يفترض أنّنا كائنون سلفاً **في العالم أو في الكينونة**. إنّنا نفصّل في عالم يظل في موضعه دون أن نجعل منه **خلاصة**، ـ وليس هو في ذاته ـ

المرئي واللامرئي

نيسان/ أبريل 1960

الجزء الثاني من الكتاب (الذي أستهله) بوصفي للمرئي كلامرئي يجب أن يؤدي في جزئه الثالث إلى مواجهة مع الأنطولوجيا

⊕ Noema/Noème - Noesis/Noèse: مفهومان هوسرليان يعبّران عن وجهيْ تجربة الوعي اللذين يتعذر الفصل بينهما، فالنويزيس أو النواط هو الوجه الذاتي لهذه التجربة أي ما هو منوط بفعل العني الذي يجسده الوعي في الأفعال الإدراكية الحية التي يقصد بها إلى موضوعاته تقويمياً. أما النويما أو النماط فهو الوجه الموضوعي لتلك التجربة أي إنه الموضوع المعنيّ الذي قوّمه الوعي في فعل عنيه أو هو نمط كينونة موضوع العني كما قصد إليه الوعي. وعليه فإنه لا انفكاك بين الوجهين إذ التضايف بين العني والمعنيات هو ما يشكل انعطاء قصدية الوعي جوانياً وبرانياً، زمنياً وبيذاتياً.

الديكارتية (إكمال قراءة كتاب غرولت حول ديكارت وقراءة كتابه حول مالبرانش والرجوع إلى ليبنيتز وسبينوزا). المواجهة تقودها هذه [296] الفكرة: ديكارت = ليس ثمّة **عالمية** للفكر، الفكر وقعت إحالته جهة إله كائن في ما وراء الفكر ـ إنّ ذلك يترك إشكال تواصل الجواهر قائما (المناسبتية، التناغم، التوازي) ـ توصيفاتي وإعادة الاعتبار للعالم المدرَك مع كل نتائجه بالنسبة إلى «الذاتية»، وبالأخص توصيفي للجسدية وللكينونة «الشاقولية»، كل ذلك يجب أن يؤدي إلى تواصل الفكر ـ الجسد والفكر ـ الفكر، وإلى **عالمية** لا تكون **عالمية** الطبيعة، وقد غُيّر موضعها وحسب كما عند ليبنيتز، حيث تأتي المدرَكات الصغيرة والله كهنداس لتضع من جديد جهة الفكر اتصالية مناظرة لاتصالية الطبيعة. هذه الاتصالية التي لم تعد موجودة حتى في الطبيعة، من الحري أنّها لا توجد جهة الفكر. ومع ذلك ثمّة **عالمية** للفكر. إنّه ليس متوحداً. هوسرل يبين أنّ الفكر هو هذا الوسط حيث ثمّة فعل عن بعد (الذاكرة) (نص نُشر في **الكراسات العالمية لعلم الاجتماع**)(*). المصادرة الليبنيتزية القائلة بارتسام الطبيعة في المونادات (تطابق دقيق) هي نموذجياً مصادرة «اللوحة البصرية»، لاوعي بالعالم «البرّيّ» أو المدرَك.

الماضي «الدائم» والتحليلية القصدية، ـ والأنطولوجيا

نيسان/ أبريل 1960

الفكرة الفرويدية عن اللاوعي وعن الماضي بصفتهما «دائمين» و«لازمانيين» = استبعاد الفكرة المشتركة للزمن كـ «سلسلة من المعيشات» ـ ثمّة ماض معماري. انظر بروست: الزعرور الحقيقي هو

(*) Edmund Husserl, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 27 (juillet-décembre 1959), et «L'Esprit collectif, inédit de Husserl,» traduit par R. Toulemond, p. 128.

زعرور الماضي - استعادة تلك الحياة دون معيشات ودون داخلانية، وهو ما يسميه بياجيه بشكل سيئ، الأنانوية، - والذي هو بالحقيقة الحياة «التذكارية»، التأسيس، الدربة.

هذا «الماضي» ينتمي إلى زمن أسطوري، إلى زمن ما قبل الزمن، إلى الحياة السابقة، «أبعد من الهند ومن الصين» -

[297] ما قيمة **التحليل القصدي** إزاءه؟ إنّ التحليل القصدي يقدم لنا أنّ: كل ماض **مطابق للمعنى** (Sinngemäss) كان حاضراً، أي إن كيانه ماضياً قد تأسس في حضور - ومن الأكيد أنّ ذلك يصدق [عليه؟] إلى حد أنّه **ما يزال حاضراً**. لكن ثمّة بالتحديد هاهنا شيء ما لا يمكن أن تدركه التحليلية القصدية، ذلك أنّها لا تستطيع الوصول إلى ذلك «التآني» (هوسرل) الذي هو ما وراء - قصديّ (انظر فنك، مقال حول **الأثل** (Nachlass))(*). وتُضمر التحليلية القصدية مكان تأمل مطلق، **منه** تكون الإبانة القصدية ويمكنه أن يضم الحاضر والماضي وحتى انفتاحاً نحو المستقبل - إنّه نظام «وعي» الدلالات، وفي هذا النظام ليس ثمّة «تزامن» ماض - حاضر وإنّما ثمّة يقين البوْن بينهما - وعلى العكس من ذلك فإنّ **مجرى الظاهرات** الذي يصفه هوسرل ويجعل منه مبحثاً إنّما يحوي في ذاته شيئاً آخر مغايراً تماماً: إنّه يحوي «التزامن» و**الانتقال** و**الآن الثابت** (Nunc stans) والجسدية البروستية كحارسة للماضي والانغمار في كينونة للتعالي غير مختزَلة في «منظورات» «الوعي» - إنّه يحوي إحالة قصدية ليست هي إحالة من الماضي(**) إلى الحاضر الفعلي والتجربي فحسب، وإنّما كذلك

(*) E. Fink, «Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit,» in: *Edmund Husserl, 1859-1959, recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Phaenomenologica; 4 (La Haye: [M. Nijhoff], 1959).

(**) تحت كلمة الماضي، يدوّن المؤلف بين قوسين كلمة: التابع.

هي بالعكس إحالة من الحاضر الفعلي إلى حاضر ذي أبعاد، أو إلى عالم أو كينونة حيث «يتزامن» الماضي مع الحاضر بالمعنى الحصري. وهذه الإحالة القصدية **المتبادلة** تعيّن محدودية التحليلية القصدية: النقطة التي تصبح فيها فلسفة تعالٍ. ونحن نلتقي هذا **التداخل** كل مرة لم تعد فيها الإحالة القصدية إحالة **انعطاء معنى** على **انعطاء معنى** وإنّما إحالة «نماط» على «نماط». وفي الواقع إنّه هنا فعلاً يلتحم الماضي بالحاضر وليس **وعي** الماضي هو الذي يلتحم **بوعي** الحاضر: الماضي «العمودي» يحوي في ذاته اقتضاء كونه قد وقع إدراكه بعيداً عن أن يحمل وعي أنّه قد وقع إدراكه وعياً بالماضي. فالماضي لم يعد يعني هنا «تغييراً» أو قولبة **للوعي بـ**... على العكس من ذلك إنّه **الوعي بـ**، إنّه وقوع الإدراك هو الذي يحمله الماضي ككينونة غليظة. لقد أدركته **لأنّه قد كان**. إنّ كامل التحليل الهوسرلي محاصر بطوق الأفعال التي تفرضها عليه فلسفة **الوعي**.

[298] يجب أن نستأنف ونطور القصدية **الفاعلة أوالكامنة** التي هي القصدية داخل الكينونة. إنّ هذا الأمر لا يتلاءم مع «الفنومينولوجيا» أي مع أنطولوجيا تُجبر كل ما ليس لا شيء لـ**يمثل** أمام **الوعي** من خلال **ملامح**، وكأنّه مشتقٌّ من انعطاء أصلي هو **فعل**، أي إنّه معيش من بين معيشات أخرى. (انظر نقد فنك لهوسرل في المقال القديم لملتقى الفنومينولوجيا(*)) ويجب ألا ننطلق من الوعي و**مجرى ظاهراته** مع خيوطه القصدية المتميزة وإنّما من الدوامة التي يرسمها ذلك **المجرى الظاهراتي**، الدوامة الممكِنة ـ المزمِّنة (التي هي لحم وليست وعياً قبالة نماط).

(*) E. Fink, «L'Analyse intentionnelle,» papier présenté à: *Problèmes actuels de la phenomenologie* (Paris: Desclée de Brower, 1952).

التخاطر ـ الكينونة للغير ـ الجسدية

نيسان/ أبريل 1960

أعضاء للرؤية (بورتمان)(*) ـ جسدي كعضو للرؤية ـ أي: إدراك جزء من جسدي هو أيضاً إدراكه كـ**مرئي**، يعني ككائن **للآخر**. من المؤكد أنّ ذلك الجزء يتخذ له تلك الصفة لأنّ شخصاً ما ينظر إليه فعلياً ـ لكن واقعة حضور الآخر تلك لن تكون ممكنة هي ذاتها إذا لم يكن الجزء من الجسد المعني **مرئياً** مسبقاً، وإذا لم تكن قد وُجدت حول كل جزء من الجسد هالة من **المرئية** ـ والحال أنّ ذلك المرئي غير المرئي حالياً ليس هو **الخيالي** السارتري: حضور لَدُن الغائب أو حضور الغائب. إنّه حضور المداهم، الكامن أو المتخفي (قارن: باشلار الذي يقول إنّ لكل معنى مخياله).

مرئية جسدي هذه (بالنسبة إلي، ـ لكنّها **كلية** أيضاً وفي المنتهى بالنسبة إلى الآخر) هي التي تُحدث ما نسميه تخاطراً. إذ تكفي إشارة [299] طفيفة من تصرف الآخر لتنشيط خطر المرئية هذا، فعلى سبيل المثال، تشعر امرأة أنّ جسدها مرغوب فيه، وتلتهمه النظرات خلسة، حتى دون أن تنظر هي ذاتها إلى أولئك الذين ينظرون إليها. يكمن «التخاطر» هنا في أنّه يتقدم الإدراك الفعلي من طرف الآخر

(*) يطبق بورتمان (A. Portmann)، على الجسد الإنساني بعض ملاحظات بورتمان حول العضوية الحيوانية. انظر على وجه الخصوص الصفحة 113: رسومات جسم بعض الحيوانات «يجب أن نعتبرها كعضو مرجعي خاص بالنسبة إلى العلاقة بين النظرة الشاملة للعين وبين الجهاز العصبي المركزي، فالعين وما تنظر إليه يكونان معاً وحدة وظيفية وهما متناسبان معاً وفقاً لقوانين صارمة كتلك القائمة بين الغذاء والأجهزة الهضمية». انظر: Adolf Portmann, *Animal Forms and Patterns* (London: Faber and Faber, [1952]), esp. p. 113.

(المسّ الشبقي)(*)، ـ نحن نشعر بأنّه ثمّة من ينظر إلينا (الرقبة الساخنة) ليس لأنّ شيئاً ما ينتقل من النظر إلى جسدنا ليحرقه في النقطة المنظور إليها، ولكن لأنّ الإحساس بالجسد هو كذلك إحساس بمرآه لدى الآخر. يجب أن نبحث هنا بأي معنى يكون إحساس الآخر متضمَّناً في إحساسي: إحساسي بعينيّ هو الإحساس بأنّهما مهددتان بأن تقع رؤيتهما ـ لكن التضايف ليس هكذا دائماً من الرائي إلى المرئي أو من التكلم إلى الإصغاء: فيداي ووجهي، هي كذلك من المرئي. إنّ حالة التبادل (رائي مرئي)، (لامس ملموس في تصافح الأيدي) هي حالة رئيسية وكاملة حيث يوجد **شبه تفكّر (إحساس باطن) وتداخل**، والحالة العامة هي المطابقة بين مرئي بالنسبة إليّ وملموس بالنسبة إليّ وبين ذلك المرئي بالنسبة إليّ ومرئي بالنسبة إلى الآخر ـ (يدِي على سبيل المثال).

الأنا والمجهول (Εγω et οὔτις)

نيسان/ أبريل 1960

أنا، حقيقةً هو لا أحد، إنّه المجهول؛ ويجب أن يكون كذلك، سابقاً لكل موْضعة ولكل تسمية ليكون المزوّد أو هذا الذي يطرأ عليه كل ذلك، فالأنا المسمّى أو المسمّى أنا هو موضوع. الأنا الأول الذي يكون الأنا المسمّى موضَعة له هو المجهول **الذي** انعطى **له** كل شيء ليكون موضوع رؤية أو تفكير، وهو الذي يناديه كل شيء والذي أمامه. . . ثمّة شيء ما. إنّه السالبية إذاً، ـ والتي لا يمكن إدراكها في عينيتها طبعاً بما أنّها **لا شيء**.

(*) انـظـر: George Devereux, *Psychoanalysis and the Occult* (New York: International Universities Press, 1953).

لكن أذاك هو **الذي يفكر** ويعقل ويتحدث ويبرهن ويعاني ويستمتع... إلخ؟ بالطبع لا طالما أنّه **لا شيء** - إنّ الذي يفكر ويدرك... إلخ هو تلك السالبية كانفتاح بالجسد على العالم - يجب [300] أن نفهم الانعكاسية من خلال الجسد ومن خلال علاقة الجسد بذاته وعلاقة الكلام بذاته. إنّ ثنائية التكلم - الاستماع تظل في قلب الأنا، وسالبيته ليست غير **الفجوة** بين الكلام والسمع، النقطة التي يحدث فيها تكافؤهما - ثنائية السلبي - الجسد أو السلبي - اللغة **هي** الذات - الجسد واللغة كأنا آخر - «غياب الوساطة» (ميشو) بين جسدي وبيني - ازدواجي - الذي لا يمنع الجسد - المنفعل والجسد - الفاعل من أن يتلاحما في **الأداء** (Leistung) وأن **يغطي أحدهما الآخر**، إنّهما ليسا مختلفين - مع أنّ كل إجراء قد تمّ (نقاش حاد... إلخ)، فإنّ ذلك يعطيني الانطباع دوماً بأنّني «خرجت من ذاتي» -

المرئي - اللامرئي

أيار/ مايو 1960

عندما أقول إنّ كل مرئي: 1) يتضمن خلفية غير مرئية بالمعنى الذي تكون به الصورة مرئية

2) حتى في ما له من شكليّ أو تشكيلي فهو ليس **آياً** موضوعياً أو في ذاته يقع التحليق فوقه، وإنّما هو ينساب تحت البصر أو هو يكتسحه بالبصر، يولد في صمت تحت البصر (عندما يولد قُبُلاً فإنّما يكون ذلك انطلاقاً من الأفق، وعندما يهلّ جانبياً فإنّما يكون ذلك «دون ضجيج» - بالمعنى الذي يقول فيه نيتشه إنّ الأفكار الكبرى تولد **دون ضجيج**)، - إذاً، إذا كنا نعني بالمرئي **الآي** الموضوعيّ فإنّه بهذا المعنى غير مرئي وإنّما هو **غير مخفيّ** (Unverborgen).

عندما أقول إذاً إنّ كل مرئي هو لا مرئي وإنّ الإدراك هو لا

إدراك وإنّ للوعي «نقطة عمى» وإنّ أنْ نرى هو أنّنا نرى دائماً أكثر مما نرى - فلا يجب أن نفهم ذلك على أنّه **تناقض** - ولا يجب أن نتصور أنّني أضيف إلى المرئي المحدد تماماً كفي ذاته، شيئاً غير مرئي (لن يكون إلا غياباً موضوعياً) (أي حضوراً موضوعياً **في مكان آخر، في مكان آخر** في ذاته) - يجب أن نفهم أنّ المرئية نفسها هي التي تتضمن عدم مرئية - وحتى في حال أنّني أرى فأنا لا أعرف **ماذا** أرى (فالشخص المألوف ليس واضح الملامح)، وهو ما لا يعني أنّه ليس ثمّة هناك **شيء**، وإنّما يعني أنّ **الماهية** المعنية هي ماهية شعاع عالم ملموس ضمناً - والعالم المدرَك (كما الرسم) هو جملة ثنايا جسدي وليس هو جمهور الأفراد المكانيين - الزمانيين - إنّه لا مرئي المرئي. إنّه انتماؤه لشعاع عالم - ثمّة **ماهية** للأحمر ليست هي **ماهية** [301] الأخضر؛ لكنّها **ماهية** لا يمكن أن نطالها مبدئياً إلا من خلال الرؤية، ويمكن أن نطالها بمجرد تأمين الرؤية، وهي مذاك لم تعد في حاجة إلى أن تكون موضوع **تفكير**: ففعل الرؤية هو هذا الضرب من الفكر الذي لا يحتاج إلى التفكير لكي يمتلك **الماهية** - فهي(*) في الأحمر كما ذكرى المعهد الثانوي في رائحته(**) - هذه **الماهية** العاملة المتأتية من الأحمر نفسه لعلنا نفهمها كتمفصل للأحمر على غيره من الألوان أو تحت الإنارة. وبذلك نفهم أنّ الأحمر يحمل في ذاته إمكانية أن يصير محايداً (عندما يكون هو لون الإنارة)، يحمل في ذاته البعدية - هذه الصيرورة - محايداً ليست تحويل الأحمر إلى

(*) انظر الهامش (*) ص 312 من هذا الكتاب.

(**) إشارة إلى هيدغر: Martin Heidegger: *einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Niemeyer, 1953), pp. 25-26, and *Introduction à la métaphysique*, épiméthée; 15, traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn (Paris: Presses universitaires de France, 1958), p. 42.

«لون آخر»، إنّها تغيير للأحمر بواسطة ديمومته الخاصة (مثلما يسعى تأثير صورة أو خط على رؤيتي ليصبح بُعدياً، وليعطي رؤيتي قيمة المؤشر على انحناء الفضاء) ـ وبما أنّه ثمّة مثل هذه التغيرات البنيوية للكيف بواسطة المكان (شفافية، دوام) كما بواسطة الكيفيات الأخرى، فإنّه يجب أن نفهم أنّ **العالم المحسوس** هو ذلك المنطق الإدراكي، تلك المنظومة من التكافؤات وليس هو جمهرة من الأفراد المكانيين ـ الزمانيين. وهذا المنطق لا هو **نتاج** لقوامنا البسيكوفيزيائي ولا هو نتاج لعُدّتنا المقولية، وإنّما هو انبناء على **عالم** تبلورُ مقولاتنا وتكويننا و«ذاتيتنا» بنيتَه.

عمى (نقطة عمى) «الوعي»

أيار/ مايو 1960

ما لا يراه الوعي إنّما هو لا يراه لأسباب مبدئية، فهو لا يراه لأنّه وعي. **ما** لا يراه هو ما في داخله يهيئ لرؤية الباقي (مثلما أنّ شبكية العين تكون عمياء عند النقطة التي منها تنتشر فيها الألياف التي ستسمح بالرؤية). إنّ **ما** لا يراه هو ما يجعل أنّه يرى، هو ارتباطه بالكينونة، هو جسديته، هو وجودانياته التي بها يصبح العالم مرئياً، هو اللحم حيث يولد **الموضوع**. من المحتم أن يكون الوعي منخدعاً ومعكوساً وغير مباشر، من حيث المبدأ هو يرى الأشياء من **الطرف الآخر**، ومن حيث المبدأ هو يتجاهل الكينونة، ويفضّل عليها الموضوع أي يتجاهل كينونة كان قطع صلته بها، وهي التي يضعها في ما وراء هذا السلب، وهو يدحض ذلك السلب ـ إنّه يجهل عدم تحجّب الكينونة (l'Unverborgenheit) فيه، ويجهل الحضور اللاموسوط الذي ليس هو من الإيجابي، الذي هو كينونة الأقاصي.

[30

لحم العالم ـ لحم الجسد ـ الكينونة

أيار/ مايو 1960

لحم العالم موصوفاً (بخصوص الزمان والمكان والحركة) كتمييز وبُعدية واستمرارية وكمون وتعدّ ـ ثم نسائل مجدداً هذه الظواهر ـ الأسئلة: إنّها تحيلنا إلى **الإحساس الباطن** (Einfühlung) مدرِك ـ مدرَك، إذ إنّها تعني أنّنا كائنون سلفاً **في** الكينونة موصوفة على هذا النحو، أنّنا **كائنون فيها**، وأنّه ثمّة بينها وبيننا **إحساس باطن**.

ذلك يعني أنّ جسدي مقدود من نفس لحم العالم (إنّه مدرَك)، وأكثر من ذلك أنّ هذا اللحم الذي هو لحم جسدي، يشارك فيه العالم **ويعكسه**، العالم يتعدى لحم جسدي ولحم جسدي يتعدى العالم (المحسوس طافح في نفس الوقت بالذاتية وطافح بالمادية)، إنّهما في علاقة اختراق أو تخطّ ـ وذلك أيضاً يعني: إنّ جسدي ليس مدرَكاً من بين المدرَكات وحسب، إنّه مقياسها جميعاً، إنّه **نقطة صفر** (Nullpunkt) كل أبعاد العالم، فعلى سبيل المثال هو ليس متحركاً أو محركاً من بين كل المتحركات والمحركات، وأنا لا وعي لي بحركته كـ**تباعد بالنسبة إلي**، إنّه **يتحرك ذاتيا** بينما الأشياء **يقع تحريكها**. وذلك يعني أنّه ضرب من الكيان «المنعكس» (يتحرك ذاتياً)، وهو بذلك يتقوّم **في ذاته** ـ وبالتوازي: هو يلمس **ذاته** ويرى **ذاته**. وبفعل ذلك هو قادر على **لمس أو رؤية شيء ما**، أي إنّه قادر على أن يكون مفتوحاً لأشياء (مالبرانش) يقرأ فيها تغيراته (لأنّه ليست لدينا فكرة للنفس، لأنّ النفس كائن لا فكرة له، كائن هو **نحن** ولا نراه). لمس الذات ذاتها ورؤية الذات ذاتها هما «معرفة بواسطة الشعور» ـ

إنّ عملية **لمس** الجسد **ذاتَه ورؤيتَه ذاتَه** يجب أن نفهمها هي

[303] نفسها تبعاً لما قلناه عن الرؤية والمرئي، عن اللمس والملموس. أي إنّها ليست فعلاً وإنّما هي كينونة ل. تبعاً لذلك، عملية لمس الذات ذاتَها ورؤيتها ذاتَها ليست إدراكاً لذاتها كموضوع، إنّها أن تكون منفتحة لذاتها، مرصودة لذاتها (النرجسية) ـ وفضلاً عن ذلك ليست هي إذاً تمكنا من ذاتها، بل هي على العكس من ذلك إفلات من ذاتها وجهل لذاتها، والذات المعنية هي ذاتٌ منزاحة عن ذاتها، إنّها **لاتحجّب المحجوب**، فهي لا تكف إذاً عن أن تكون مختبئة أو كامنة ـ

الإحساس الذي نحس والرؤية التي نرى ليس هو فكر الرؤية أو الإحساس بل هو رؤية، إحساس وتجربة خرساء لمعنى أخرس ـ

إنّ التضاعف الشبه «انعكاسيّ» وانعكاسية الجسد وكونه يلمس ذاته لامساً ويرى ذاته رائياً، لا تتمثل في مباغتة نشاط ربْط وراء المرتبط ولا في الاستقرار مجدداً داخل ذلك النشاط المقوِّم؛ إدراك الذات لذاتها (شعور بالذات كان يقول هيغل) أو إدراك الإدراك لا يحوّل ما يدركه إلى موضوع، ولا يتطابق مع مصدر مقوِّم للإدراك: في الواقع إنّني لا أنجح تمام النجاح في لمس ذاتي لامساً وفي رؤية ذاتي رائياً، والخبرة التي لدي عن نفسي رائياً لا تتعدى ضرباً من **المداهمة** وهي تنتهي في اللامرئي، إلا أنّ هذا اللامرئي هو لامرئيـ**ها**، يعني أنّه قَفَا إدراكـ**ها** المرآوي، وقَفَا رؤيتي العينية لجسدي في المرآة. إنّ إدراك الذات لذاتها هو أيضاً إدراك، أي إنّه يعطيني **الغير قابل للمثول أصلاً** (Un Nicht Urpräsentierbar) (غير مرئي، أنا) ولكنّه يعطينيه من خلال **القابل للمثول أصلاً** (مظهري اللمسي أو البصري) وفي شفافية (يعني ككمون) ـ إنّ لا رؤيتي لذاتي لا تكمن في أن أكون فكراً و«وعياً» وروحانية **إيجابية** جميعها، ووجوداً كوعي (يعني كـ **اظّهار** محض)، إنّها تكمن في أنّني هذا الذي: 1) له عالم مرئي أي له جسد ذو أبعاد وقابل للمشاركة. 2) أي له جسد

مرئي بالنسبة إلى ذاته. 3) وله أخيراً إذاً حضور لذاته هو غياب ذاته - إنّ تقدم السؤال نحو **المركز** ليس حركة من المشروط نحو الشرط، ومن المؤسَّس نحو **الأساس**: إنّ **الأساس** المزعوم **هاوية**. لكن الهاوية التي نكتشفها على هذا النحو هي ليست كذلك **لانعدام الأساس**، إنّما هي انبثاق **ارتفاع** يتماسك من أعلى(*)⊕، أي إنّها انبثاق سالبية **تولَد**.

[304] لحم العالم لا يفسره لحم الجسد ولا هذا تفسره السالبية أو عين الذات التي تسكنه - فالظواهر الثلاث **متزامنة**.

لحم العالم ليس **إحساساً بذاته** كما لحمي - إنّه محسوس وليس حاساً - ومع ذلك أسميه لحما (مثال ذلك، النتوء والعمق و«الحياة» في تجارب ميشوت(**)) لكي أقول إنّه **رسوخ بنية** ممكنات، **إمكان عالم** (Weltmöglichkeit) (العوالم الممكنة تنويعات لهذا العالم القائم، العالم الذي هو في ما دون المفرد والجمع)، إنّه إذاً ليس موضوعاً على الإطلاق، وإنّ صيغة كيانه **شيئاً بسيطاً** (Blosse Sache) ليست إلا تعبيراً جزئياً وغير طبيعي عنه. إنّه ليس مادة حيوية: بالعكس، المادة الحيوية مفهمة - غرضنة خاطئة، في نظام الكائن الشارح، لتجربتنا للحضور اللحمي - إنّه بلحم العالم يمكننا في نهاية الأمر أن نفهم الجسد الخاص - ولحم العالم هو من الكينونة المرئية

(*) Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* ([Pfullingen]: Neske, [1959]), p. 13.

«الكلام هو: الكلام. الكلام متكلّم. وإذا ما نحن سلمنا أمرنا للهوة التي تقولها هذه الجملة فإننا لن نتيه في خواء التهاوي. إنما نحن منقذفون باتجاه الأعلى الذي وحده ارتفاعه بإمكانه أن يفتح عمقاً».

⊕ يوجد هذا النص بالصفحة 16 من الترجمة الفرنسية التي أنجزها بوفريه وبروكماير وفديه (باريس، غاليمار، 1972).

(**) انظر أعلاه، الهامش (**) في ص 279 من هذا الكتاب.

- يعني أنّه كينونة **مدرَكة بالتمام**، وأنّه بواسطته نتمكن من فهم **فعل الإدراك** (Percepere): فهذا المدرَك الذي نسميه جسدي، منطبقاً على بقية ما هو مدرَك، أي جسدي الذي يعامل ذاته كمدرَك من قِبَل ذاته وبالتالي كمدرِك، كل ذلك ليس ممكناً في نهاية الأمر ولا يعني شيئاً إلا لأنّه **ثمّة** الكينونة، ليست الكينونة في ذاتها، المتماهية مع ذاتها، الكائنة في الظلمة، وإنّما الكينونة التي تتضمن أيضاً سلبها **ومدركَها** - انظر برغسون يقول: لقد منحنا أنفسنا الوعي سلفاً بوضعنا «الصور»، وليس لنا إذاً أن نستنتجه على مستوى الكائن الحي «الواعي»، الذي هو **أقل** من عالم الصور وليس أكثر منه، والذي هو تركيز أو تجريد له - فتحقيق الوعي قبل الوعي على هذا النحو لا يعني شيئاً. ولذلك نقول، نحن، إنّ ما هو أوّل ليس هو «وعي» «الصور» المنشور (وعي منشور هو لاشيء بما أنّ برغسون يوضح أنّه ليس ثمّة وعي إلا بواسطة «الغرفة المظلمة» لمراكز الغموض وللأجساد)(*)، وإنّما هو الكينونة.

[305] **الميتافيزيقا - اللانهائي**

العالم - الانفتاح

أيار/مايو 1960

العالم والكينونة:

علاقتهما هي علاقة المرئي واللامرئي (الكمون)، اللامرئي ليس

(*) يقول برغسون حرفياً إن «الكائنات الحية تشكّل في الكون مراكز غموض»... ويدقق بعد ذلك: «... إذا ما نظرنا إلى مكان ما في الكون يمكننا أن نقول إن فعل المادة كلها يمضي فيه دون مقاومة ودون نقصان وإن صورة الكل فيه شفانية (Translucide): وما يعوزنا هو شاشة سوداء تتضح فوقها الصورة. وتلعب «مناطق غموضنا» بشكل ما دور الشاشة».
Henri Bergson, *Matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit* (Paris: F. Alcan, [1912]), pp. 24, and 26-27.

مرئياً آخر («ممكناً» بالمعنى المنطقي) وليس إيجابياً **غائباً** وحسب.

إنّه **تحجّبٌ** مبدئي أي إنّه لا مرئي **المرئي**، إنّه **انفتاح العالم المحيط** وليس هو **لاتناهي** (Unendlichkeit) ـ **اللاتناهي** هو في الحقيقة **الّفي ذاته**، الموضوع ـ لا تناهي الكينونة الذي يمكن أن أكون معنياً به هو التناهي **العامل** والمكافح: إنّه انفتاح **العالم المحيط** ـ إنّني ضد التناهي بالمعنى الأمبريقي، بمعنى الوجود الفعلي الذي **له حدود**، ولذلك أنا مع الميتافيزيقا. إلا أنّها ليست كائنة في اللانهائي أكثر مما هي في التناهي الفعلي.

فلسفة المحسوس كأدب

أيار/ مايو 1960

يعتقد علم النفس العلمي أنّه ليس ثمّة ما نقوله عن الكيف كظاهرة، وأنّ الفنومينولوجيا «مستحيلة على أقل تقدير» (برسون)(*) (ومع ذلك عمّا نتحدث حتى في علم النفس العلمي إن لم يكن عن الفنومينات؟ **الوقائع** لا دور لها فيه غير إيقاظ الفنومينات النائمة) ـ والحقيقة أنّ **الآي** يبدو أكمد، يدق عن الوصف، كما أنّ الحياة لا توحي بشيء للإنسان الذي ليس كاتباً. وعلى العكس من ذلك، المحسوس كالحياة هو كنز مليء دائماً بأشياء للقول عند من هو فيلسوف (أيْ كاتب). وكما أنّ كل واحد يجد ما يقوله الكاتب عن [306]

(*) «إلى حد ما، الوصف الفينومينولوجي لا يمكن تحققه والتجربة الحميمة لا يمكن أن تنقال. وبذلك تتوقف عن أن تكون موضوعاً لأي تواصل كان ولأي علم كان. ويكفي أن نسلّم بوجود هذه التجربة دون مواصلة الاهتمام بها»، في: François Bresson, «Perception et indices perceptifs,» in: Jérome S. Bruner [et al.], *Logique et perception*, bibliothèque scientifique internationale. d'épistémologie génétique; 6 (Paris: Presses universitaires de France, 1958), p. 156.

الحياة وعن المشاعر، حقيقياً ويعثر عليه في داخله، فإنّ الفنومينولوجيين بالمثْل يتم فهمهم وتوظيفهم من قِبل أولئك الذين يقولون إنّ الفنومينولوجيا مستحيلة. حقيقة الأمر أنّ المحسوس لا يقدم بالفعل شيئاً يمكن قوله ما لم يكن المرء فيلسوفاً أو كاتباً، لكن ذلك لا يتمثل في أن يكون المحسوس في ذاته لا يقال، بل في أنّنا لا نعرف كيف **نقوله**. هذه هي مشكلات «الحقيقة الاستعادية» للحقيقي - فهي تتمثل في أنّ العالم والكينونة هما شَكَالة ولغز وليسا هما إطلاقاً طبقة من الكائنات المسطحة أو من قبيل الْفي ذاته.

«**اللوحة البصرية**» «تصور العالم»

هو ذا المطلوب (Todo y Nada)

أيار/ مايو 1960

تعميم نقد اللوحة البصرية إلى نقد لـ «التصور» ـ

ذلك أنّ نقد اللوحة البصرية ليس نقداً للواقعية أو للمثالية (الموجز) وحسب ـ إنّه أساسياً نقد لمعنى الكيان الذي تمنحه هذه وتلك **للشيء** و**للعالم**.

يعني نقد معنى الكيان في ذاته ـ (في ذاته غير منوط بذاك الذي هو وحده يعطيه معنى: **المسافة**، الانزياح، التعالي، اللحم)

والحال أنّه إذا كان هو ذا نقد «اللوحة البصرية»، فإنّه يتعمم نقداً **للتصور**: ذلك أنّه إذا كانت علاقتنا بالعالم **تصوراً**، فإنّ معنى كيان العالم «المتصوَّر» هو الْفي ذاته، فعلى سبيل المثال، الآخر يتصور العالم أي إنّه ثمّة بالنسبة إليه موضوع داخلي غير **كائن** في أي مكان آخر، وهو **مثالية**، وباستقلال عنه يوجد العالم ذاته.

ما ألتمس القيام به هو استعادة العالم بصفته معنى كينونة مختلفاً تماماً عن «المتصوَّر»، أعني بصفته الكينونة الشاقولية التي لا يستنفدها أي «تصوّر» والتي «تطالها» كل التصورات، [إنّها] الكينونة البرية.

إنّ ذلك لا يجب أن يطبّق على الإدراك وحسب، وإنّما كذلك أيضاً على عالم الحقائق الحملية وعلى الدلالات.. هنا أيضاً يجب أن ندرك الدلالة (البرّية) بصفتها مغايرة بإطلاق للْفي ذاته ولـ «الوعي المحض» ـ ويجب أن ندرك الحقيقة (الحملية ـ الثقافية) بصفتها هذا الفرد (السابق على المفرد وعلى الجمع) الذي **تتلاقى** فوقه أفعال الدلالات والتي هي بُراياتٌ.

[307] إنّ تمييز المستويين (الثقافي والطبيعي) هو مع ذلك تمييز مجرد: كل شيء ثقافي فينا (عالم حياتنا «ذاتيّ») (إدراكنا ثقافي ـ تاريخيّ) وكل شيء طبيعي فينا (حتى الثقافي يستند إلى شَكالة الكينونة البرّية).

معنى الكيان الذي ينبغي كشفه: يتعلق الأمر ببيان أنّ الأنطيقي و«المعيشات» و«الإحساسات» و«الأحكام»، ـ (الموضوعات و«المتصوَّرات» وبإيجاز كل أَمثلات النفس والطبيعة)، كل هذا الخليط من تلك «الحقائق» النفسية **الإيجابية** المزعومة، (والناقصة و«المعزولة» ودون **عالمية** تخصها) هو في حقيقة الأمر اقتطاع مجرد في النسيج الأنطولوجي وفي «جسد الفكر» ـ

الكينونة هي «الموقع» الذي تُدَوّن فيه «صيغ الوعي» كتركيبات للكينونة (كيفية تفكير في الذات داخل مجتمع ما، متضمَّنة في بنيته الاجتماعية) وحيث تركيبات الكينونة هي صيغ وعي. إنّ التكامل في الذات ـ للذات لا يتمّ في الوعي المطلق وإنّما في كينونة شيوع. ويتمّ

إدراك العالم في العالم ويتمّ اختبار الحقيقة في الكينونة.

سارتر والأنطولوجيا الكلاسيكية: التشميل التاريخي الذي يفترضه سارتر دائماً، ـ هو انعكاس لمفهوم «العدم» عنده، ـ إذ لاشيء يجب أن يعتمد على «كل شيء» لـ «يكون في العالم».

اللمس ـ لمس الذات ذاتَها

الرؤية ـ رؤية الذات ذاتها

الجسد، اللحم كذات

أيار/ مايو 1960

اللمس ولمس الذات ذاتها (لمس الذات ذاتَها = لامس ـ ملموس). إنّهما لا يتطابقان في الجسد: اللامس ليس هو أبداً الملموس بالضبط. ذلك لا يعني أنّهما يتطابقان «في الفكر» أو على صعيد «الوعي». يجب أن يكون ثمّة شيء آخر غير الجسد حتى يتم الوصل: إنّه يتمّ في **اللاملموس**. لاملموس الآخر الذي لن ألمسه أبداً. لكن ما لن ألمسه أبداً، هو كذلك لا يلمسه، فلا أفضلية للذات على الآخر هنا، وإذاً ليس الوعي هو اللاملموس ـ «الوعي» سيكون [308] إيجابياً وبخصوصه ستكون استأنِفت وتُستأنَف ثنائية العاكس والمنعكس، كما ثنائية اللامس والملموس، فاللاملموس ليس ملموساً لا نطاله فعلياً، ـ واللاوعي ليس تصوراً لا نطاله فعلياً. والسلبي هنا ليس **إيجابياً كائناً في مكان آخر** (ليس متعالياً) ـ إنّه سلبيّ حقيقي أي إنّه **لاتحجّب التحجّب** و**المثول الأصلي للمتواري**، بصيغة أخرى هو أصيل **الموضع الآخر**، إنّه **عين الذات** غيراً، إنّه تجويف ـ إذاً لا معنى للقول: إنّ وصل اللامس ـ الملموس يتمّ بواسطة الفكر أو الوعي: الفكر أو الوعي هو **انفتاح** جسدية لـ... عالم أو كينونة.

اللاملموس (وكذلك اللامرئي[*]: ذلك أنّ نفس التحليل يمكن أن يتكرر بالنسبة إلى الرؤية: فما يواجه رؤيتي لذاتي هو أولاً لا مرئي فعليّ (عيناي اللامرئيتان بالنسبة إلي)، لكن في ما وراء هذا اللامرئي (الذي تُسدّ فجوته بالآخر وبعموميتي) ثمّة لا مرئي بحق: لا يسعني أن أرى ذاتي متحركاً ولا أن أشاهد حركتي. إلا أنّ هذا اللامرئي بحق يعني في الحقيقة أنّ **الإدراك** و**التحرّك الذاتيّ** مترادفان: ولهذا السبب لا يتلاقى **الإدراك** البتة بـ **التحرّك الذاتي** الذي يريد أن يدركه: إنّه إدراك آخر له. لكن ذلك الفشل، ذلك اللامرئي يشهد بالضبط على أنّ **الإدراك** هو **تحرّك ذاتي**، وفي ذلك ثمّة نجاح في الفشل. يفشل **الإدراك** في فهم **التحرّك الذاتي** (وأنا بالنسبة إلى ذاتي حركةٌ صفرٌ حتى في الحركة، **وأنا لا أبتعد عن ذاتي** وذلك بالضبط لأنّهما متجانسان، وذلك الفشل هو اختبار لذلك التجانس: **الإدراك والتحرّك الذاتي** يطلع أحدهما من الآخر. إنّه ضرب من الانعكاس بواسطة التخارج، إنّهما باقة واحدة.

اللمس هو لمس الذات ذاتَها. يجب أن نفهم ذلك على أنّه: الأشياء هي امتداد لجسدي وجسدي هو امتداد للعالم، وبواسطته يحيط بي العالم ـ إذا لم يكن بوسعي لمس حركتي، فإنّ هذه الحركة منسوجة بكاملها من اتصالات بي ـ علينا أن نفهم لمس الذات ذاتَها واللمس على أنّ كلاً منهما هو قَفا الآخر ـ فالسالبية التي تسكن اللمس (والتي لا يجب عليّ تحقيرها: إنّها هي التي تجعل أنّ الجسد ليس واقعة أمبيريقية، وأنّ له دلالة أنطولوجية)، ولا ملموس الملموس ولا مرئي الرؤية ولا وعي الوعي (**نقطة عماه** المركزية، هذا العمى الذي يجعل منه وعياً أي إدراكاً غير مباشر و**مقلوباً** لكل [309]

(*) القوس المفتوح هنا لا يُغلق: بقية الفقرة ستتناول اللامرئي.

الأشياء) هي **الجانب الآخر** أو **القَفا** (أو المدى الآخر) للكينونة الحسية؛ لا يسعنا القول إنّها كائنة فيه مع أنّه ثمّة ولا ريب نقاط حيث هي **غير كائنة** ـ إنّها حاضرة فيه حضوراً بواسطة استثمار في مدى آخر، إنّها ذات حضور ذي «أساس مضاعف». اللحم، **الجسد** ليس جملة من **أفعال لمس الذات ذاتَها** (جملة «إحساسات لمسية»)، إلا أنّه كذلك ليس جملة إحساسات لمسية + «إحساسات بالحركة» (Des kinesthèses)، إنّه «أنا أستطيع» ـ التبيانة الجسدية لن تكون **تبيانة** لو لم تكن ذلك الاتصال **للذات بذاتها** (الذي هو بالأحرى **عدم فرق**) (مثول مشترك أمام . . . مجهول).

لحم العالم («**الآي**») هو شيوع هذه الكينونة الحسية التي هي أنا وشيوع كل المتبقي الذي يحس بذاته فيّ، شيوع المتعة ـ الواقع ـ

اللحم **ظاهرة مرأوية** والمرآة هي امتداد لعلاقتي بجسدي. المرآة = تحقيق **صورة** الشيء وعلاقة أنا ـ ظلي = إنّها تحقيق **التمهّي** (في صيغة الفعل): قلع ماهية الشيء وغشاء الكينونة أو «مظهرها» ـ لمس الذات ذاتَها ورؤية الذات ذاتَه، هو حصول الذات من ذاتها على مثل هذه الخلاصة المرآوية. أي حصولها على انشطار المظهر والكينونة ـ انشطاراً كان حدث سلفاً في اللمس (ثنائية اللامس والملموس) وهو الذي لا يكوّن مع المرآة (نرسيس) إلا التحاماً أعمق مع الذات. و**الإسقاط** البصري للعالم في ذاتي لا يجب فهمه كعلاقة قائمة ضمن موضوعية الأشياء ـ جسدي. وإنّما كعلاقة الظل ـ الجسد، شراكة **ماهية** فاعلة وإذاً في النهاية ظاهرةُ «مشابَهة» وتعالٍ.

إنّ انزياح الرؤية ـ اللمس (**اللامتراكبَين** واللذيْن أحدهما منحرف عن الآخر) يجب فهمه كحالة أكثر وضوحاً للانحراف الذي يوجد داخل كل حاسة والذي يجعل منها «**ضرباً من الانعكاس**» (Eine Art der Reflexion).

سيقال إنّ هذا الانزياح هو ببساطة واقعة من وقائع **تنظيمنا** ومن حضور هذا العضو أو ذاك من أعضاء الحس مع هذه العتبة أو تلك، . . . إلخ.

أنا لا أقول العكس. ما أقوله هو أنّ هذه **الوقائع** ليس لها **قدرة تفسيرية**. إنّها تعبّر بشكل مغاير عن تضريس أنطولوجي لا تقدر على محوه بإدماجه في مستوى سببية فيزيائية وحيد، طالما أنّه لا وجود لتفسير فيزيائي لتقوُّم «النقاط المفردة» التي هي أجسادنا(*) ولا لحسيتنا إذاً ـ

[310] إنّ الفنومينولوجيا هي هنا تعرّف على أنّ عالَم التفسير الفيزيائي **المكتمل والمفعم** نظرياً، ليس هو كذلك، وإنّه يجب إذاً أن نعتبرها كنهائية وغامضة و**بالتالي كعالم قائم بذاته**، جملة تجربتنا للكينونة الحسية وللناس. عالم قائم بذاته: أي ضرورة أن نترجم إلى **منطق إدراكيّ** ما يعالجه العلم وعلم النفس الوضعي كشذرات **دون مقدمات** (Absque praemissis) من الْفي ذاته.

اللمس ـ لمس الذات ذاتَها (الأشياء والجسد الخاص)

الرؤية ـ رؤية الذات ذاتَها

الاستماع ـ استماع الذات إلى ذاتها (المذياع)

الفهم ـ التكلم

الاستماع ـ الغناء

وحدة بالعِرْق

وحدة قبموضوعية ـ

(*) Meyer, *Problématique de l'évolution.*

اللمس = حركة تلمس وحركة ملموسة

لبلورة الإدراك والتحرّك الذاتي علينا أن نبين أنّه لا وجود لإدراك يدرِك إلا بشرط أن تكون **ذاتٌ للحركة**.

الحركة الخاصة دليل على **الشيء ـ الذات**: كأنّها حركة الأشياء إلا أنّها حركة **أنا الذي أقوم بها** ـ

الانطلاق من هنا لفهم اللغة كأساس للأنا أفكر: إنّها تكون للفكر ما تكونه الحركة للإدراك. علينا أن نبين أنّ الحركة **لحمية** ـ إنّه في اللحميّ ثمّة علاقة بين الحركة و«ذاتها» (ذات الحركة التي وصفها ميشوت) وبين الإدراك.

المرئي واللامرئي

أيار/ مايو 1960

اللامرئي هو

1) ما ليس مرئياً حالياً، ولكن سيمكنه أن يكونه (الجوانب الخفية أو اللاحالية للشيء، ـ الأشياء المخفية، القائمة في «مكان آخر» ـ «هنا» و«في مكان آخر»)

[311] 2) إنّه بالنسبة إلى المرئي ما لا يمكن مع ذلك أن يُرى كشيء (وجودانيات المرئي، أبعاده وبنيته اللاتشكيلية)

3) ما لا يوجد إلا لمسياً أو حسياً حركياً... إلخ.

4) الملفوظات (λεκτα)، الكوجيتو

هذه «الطبقات» الأربع لا أجمعها **منطقياً** تحت مقولة اللامرئي ـ

إنّ ذلك مستحيل أولاً لسبب بسيط، وهو أنّ كون **المرئي** ليس

إيجابياً موضوعياً فإنّ **اللامرئي** لا يمكن أن يكون سلباً بالمعنى المنطقي ـ

فالأمر يتعلق بسلب ـ مرجع (صفر . . .) أوبانزياح.

هذا السلب ـ المرجع مشترك بين كل **اللامرئيات،** لأنّ المرئي قد تم تحديده كمدى للكينونة أي ككليّ، وإذاً فإنّ كل ما لا ينتمي إليه هو بالضرورة **محجوب فيه** وهو ليس إلا جهة لنفس التعالي.

مرئي لامرئي

أيار/ مايو 1960

يجب أن يكون المحسوس والمرئي بالنسبة إليّ مناسبة لأقول ما هو العدم ـ

العدم ليس شيئاً أكثر (ولا أقل) من اللامرئي.

الانطلاق من تحليل للخطأ الفلسفي التام المتمثل في اعتقاد أنّ المرئي هو حضور **موضوعيّ** (أو هو فكرة هذا الحضور) (اللوحة البصرية)

يؤدي ذلك إلى فكرة **الآي** كفي ذاته.

علينا أن نبين أنّ **الآي** هو دائماً ضرب معيّن من **الكمون.**

يقول سارتر إنّ صورة بيار (Pierre) الذي هو في أفريقيا ليست غير «نمط عيش» كينونة بيار ذاتها، كينونته المرئية والوحيدة الكائنة ـ

إنّ هذا في الحقيقة هو شيء مغاير للصورة الحرة: إنّه نوع من الإدراك، من الإدراك عن بُعد ـ

يجب أن نحدد المحسوس والمرئي لا على أنّه ما تربطني به علاقة فعلية بواسطة الرؤية الفعلية، ـ وإنّما كذلك على أنّه ذاك الذي يمكنني لاحقاً أن أدركه عن بعد ـ ذلك أنّ الشيء المرئي هو **تأسيس أصلي** لتلك «الصور» ـ

نقطة الزمان (Zeitpunkt) كما **نقطة المكان** (Raumpunkt) هي **تأسيس** نهائي للإنية.

[312] **التاريخ، الجيولوجيا الترنسندنتالية**

الفلسفة

الزمان التاريخي، المكان التاريخي

الأول من حزيران/ يونيو 1960

معارضة فلسفة للتاريخ كفلسفة سارتر (التي هي في النهاية فلسفة «البراكسيس الفردي» ـ والتي يكون فيها التاريخ هو التقاء هذا البراكسيس بعطالة «المادة المصنوعة» والتقاء الزمنية الحق بما **يجمّدها**)، ليس بفلسفة للجغرافيا دون شك (سيكون من غير المجدي أن نتخذ كمحورٍ، التقاء البراكسيس الفردي مع الْفي ذاته المكاني بدلاً من التقائه مع الجامد، و «العلاقات بين الأشخاص» موسوطة بالمكان بدلاً من العلاقات بين الأشخاص موسوطة بالزمان)، وإنّما بفلسفة للبنية ستتكوّن في الحقيقة بشكل أفضل في اتصالها بالجغرافيا أكثر من اتصالها بالتاريخ. ذلك أنّ التاريخ يرتبط مباشرة أكثر مما ينبغي بالبراكسيس الفردي وبالداخلانية، إنّه يفرِط في إخفاء سماكته ولحمه حتى لا يكون من اليسير أن ندرج فيه من جديد فلسفة الشخص. على العكس من ذلك، الجغرافيا أو بالأحرى: الأرض كـ **أرومة أصلية** (Ur-arche) تبرز **التاريخ الأصلي**

(Urhistorie) اللحمي (هوسرل - **الانقلاب**(*)⊕ (Umsturz)). يتعلق الأمر في الحقيقة بإدراك **الرابطة** (nexus) - التي لا هي «تاريخية» ولا هي «جغرافية» - بين التاريخ والجيولوجيا الترنسندنتالية، إدراك نفس هذا الزمان الذي هو مكان ونفس هذا المكان الذي هو زمان، والذي سأعثر عليه بتحليلي للمرئي وللحم، إدراك التأسيس الأصلي المتآني للزمان وللمكان الذي يمكّن من أن يكون ثمّة منظر تاريخي وتدوين شبه جغرافيّ للتاريخ. والإشكال الأساسي هو: الترسب وتجدد النشاط.

اللحم - الفكر

حزيران/ يونيو 1960

تعريف الفكر على أنّه **الجانب الآخر** للجسد - لا فكرة لدينا عن فكر لا يكون **مبطَّناً** بجسد ولا يقوم على هذه **الأرومة** -

«الجانب الآخر» يعني أنّ الجسد من حيث إنّ له هذا الجانب [313] الآخر، لا يمكن وصفه بتعابير **موضوعية**، وبصيغة الْفي ذاته، - ويعني أنّ هذا الجانب الآخر هو حقاً الجانب الآخر للجسد، **يتعداه**، يتخطاه ويتخفّى فيه، - وفي نفس الوقت هو في حاجة إليه، ينتهي إليه **ويتجذر** فيه. ثمّة جسد للفكر وفكر للجسد وتصالبٌ بينهما. الجانب الآخر لا يجب أن يُفهم كما في الفكر الموضوعي على انّه إسقاط آخر لنفس ما هو هندسي، وإنّما بمعنى **تخطي** الجسد باتجاه

(*) **قلب مقالة كوبرنيك: الأرض بوصفها أرومة أصلية لا تتحرك** (umsturz der Kopernikanischen lehre: die Erde al sur- Arche bewegt sich nicht) (مخطوط).

⊕ لقد نشرت دار مينوي الباريسية سنة 1989 هذا المخطوط مترجماً إلى الفرنسية تحت عنوان **الأرض لا تدور** وقد قام بترجمته من الألمانية كل من ديدييه فرانك (Didier Franck) ودومينيك برادال (Dominique Pradelle) وجان فرانسوا لافيني (Jean-François Lavigne).

عمق ومدى، ليس هو مدى الامتداد، وبمعنى مجاوزة السلبي باتجاه الحسي.

المفهوم الأساسي لمثل هذه الفلسفة هو مفهوم اللحم الذي ليس هو الجسد الموضوعي، ولا هو كذلك الجسد الذي تفكر فيه النفس (ديكارت) بوصفه جسدها، إنّه المحسوس بالمعنى المضاعف لما نحسه ولما يُحِسّ. ما نحسه = الشيء الحسي، العالم الحسي = قرين جسدي الفاعل، ما «يجاوبه» ـ ما يُحِس = ليس بوسعي أن أضع محسوساً واحداً دون أن أضعه على أنّه مقتَلَع من لحمي ومنتزع منه، ولحمي ذاته هو أحد المحسوسات التي فيها يتمّ تدوين المحسوسات الأخرى كلها، إنّه محسوس محوريّ تشارك فيه المحسوسات الأخرى جميعها، إنّه محسوس ـ مفتاح، محسوس ذو أبعاد، فجسدي هو إلى أقصى حد ما يكونه كل شيء: إنّه **هذا ذو أبعاد**. إنّه الشيء الكلي ـ لكن، بينما الأشياء لا تصبح أبعاداً إلا بقدر ما يقع استقبالها في **مجال**، فإنّ جسدي هو هذا المجال ذاته أي إنه محسوس هو لذاته مقياس ذاته، إنّه مقياس كليّ ـ العلاقة بين جسدي بوصفه محسوساً وجسدي بوصفه حاساً (هذا الجسد الذي ألمسه وهذا الجسد الذي يَلمس) = انغمار الكائن الملموس في الكائن اللامس، والكائن اللامس في الكائن الملموس ـ الحسية هي **تحرّكه الذاتي** و**إدراكه الذاتي**، وإقباله **على ذاته** ـ إنّه عين إنية لها محيط وهي قفا ذلك المحيط. وبتدقيقنا للتحليل سنتبيّن أنّ الأساسي هو **المنعكس المتحرك**، حيث يكون اللامس دوماً على أهبة أن يُدرَك كحسيّ، إلا أنّه يخفق في إدراكه ذاك ولا يتمّه إلا في الـ **ثمّة** ـ التداخل بين **الإدراك وبين التحرّك الذاتي** هو تداخل الفكر ـ اللغة ـ اللحم هو هذه الدورة الكاملة وليس هو الحلول في الهذا المفرْدَن مكانياً ـ زمانياً فحسب. وفضلاً عن ذلك فإنّ هذيّة مفردنة مكانياً ـ زمانياً هي **طرف**

لا يقوم بذاته: فلا وجود إلا لإشعاعاتِ أيسيّات (فاعلة)، لا وجود [314] لمكانيات ـ زمانيات تتعذر قسمتها، فالشيء الحسي ذاته محمول من طرف تعالٍ ما.

بيان أنّ الفلسفة بوصفها تساؤلاً (أي بوصفها تهيئة حول الهذا وحول العالم الذي **هو هنا**، تهيئة لتجويف ولتساؤل حيث على الهذا وعلى العالم **ذاتهما** أن يقولا ما هما، ـ أي ليس بوصفها بحثاً عن ثابتِ لغة وعن ماهية معجمية، وإنّما بوصفها بحثاً عن ثابتِ صمت وعن ثابتِ بنية) لا يمكنها أن تتمثل إلا في بيان كيفية تمفصلِ العالم انطلاقاً من صفر كيان ليس عدماً، أي أن تقيم على حافة الكيان، ليس في اللِذاته وليس في الْفي ذاته، وإنّما في المفصل، هناك حيث تتقاطع **مداخل** العالم المتعددة.

الرائي ـ المرئي

تشرين الثاني/ نوفمبر 1960

مرئيّ بأيّ معنى تدقيقاً؟ ما أراه من ذاتي ليس هو أبداً الرائي، وفي كل الأحوال ليس هو الرائي في تلك اللحظة ـ لكن هذا الرائي هو من المرئيّ (هو منه)، إنّه على امتداد علامات الجسد المرئي تنقيطاً (مرئيّ بالنسبة إلى آخر) ـ والحق يقال هل هو حتى بالنسبة إلى الآخر مرئيّ بدقة من حيث هو راءٍ؟ لا، وذلك بمعنى أنّه قائم دائماً إلى الوراء قليلاً مما يراه الآخر ـ والحق يقال هو ليس وراء ولا قدّام، ـ ولا هو حيث ينظر الآخر.

الرائي الذي أنا إياه يوجد دائماً أبعد قليلاً من الجهة التي أنظر إليها ومن الجهة التي ينظر إليها الآخر ـ **حاطّاً** على المرئي كما طائر، متشبثاً بالمرئي وليس **فيه**. ومع ذلك هو في تصالب معه ـ

وكذا الحال مع اللامس ـ الملموس، فهذه البنية توجد في عضو واحد ـ لحم أصابعي = كل واحد منها هو إصبع فنومينيّ وإصبع موضوعي، خارج وداخل الإصبع في تبادل وفي تصالب، في فعل وانفعال متزاوجيْن. أحدهما يتخطى الآخر، إنّهما في علاقة تقابل فعليّ (كانط) ـ عين الذات الأينية للإصبع: مكانه حاس ـ محسوس.ـ

لا انطباق بين الرائي والمرئي، ولكن كلاً منهما يستعير من الآخر أو يتخطاه، يتقاطع مع الآخر، ويتصالب مع الآخر. بأيّ معنى [315] لا تشكّل هذه التصالبات المتعددة غير تصالب واحد: ليس بمعنى المركّب والوحدة التركيبية بالأصل، وإنّما دائماً بمعنى **التنقيل** والتخطي وبالتالي بمعنى إشعاع الكيان.

الأشياء تلمسني كما ألمسها وألمسني: لحم العالَم ـ منفصل عن لحمي: الانتقاش المضاعَف في الخارج وفي الداخل. الداخل يتقبل دون لحم: ليس هو «حالة نفسية» ولكنّه حالة باطن الجسد، هو قفا الخارج الذي يُظهره جسدي للأشياء.

بأيّ معنى يكون الرائي والمرئي **هو هو**: الهو هو ليس بمعنى الأمثلية وليس بمعنى الهوية الحقيقية. الهو هو بالمعنى البنيوي: نفس الأعضاء ونفس **حيازة الشكل**، الهو هو بمعنى انفتاح بُعد آخر لـ «نفس» الكائن.

الوحدة **المسبقة** التي هي وحدة الأنا ـ العالَم، العالم وأجزاؤه، أجزاء جسدي، الوحدة قبل التميز وقبل الأبعاد المتعددة، ـ وكذا وحدة الزمن ـ ليست هي معمارية النواطات ـ النماطات موضوعة الواحد فوق الآخر، وواحدها ينسّب الآخر دون الوصول إلى التوحد: لكن ثمّة أولاً رباطهما العميق بواسطة **اللافرق** ـ كل ذلك

يتعرّى في: المحسوس والمرئي. حسيّ (حتى وإن كان حسياً خارجياً) يتضمن كل ذلك (وذلك هو ما يشكل المجمل المزعوم، المركّب الإدراكيّ) ـ

الرائي ـ المرئي = إسقاط ـ اندماج. يجب أن يكونا مستخرجيْن كليهما من نفس النسيج.

الرائي ـ المرئي (بالنسبة إليّ وبالنسبة إلى الآخرين) ليس هو فضلاً عن ذلك أيّما شيء سيكولوجيّ ولا هو سلوك رؤية وإنّما هو منظور، **أو بالأوْلى**: هو العالم ذاته مع انحراف نسيق معيّن ـ التصالب هو حقيقة التناغم المسبق ـ إنّه أكثر دقة منه: ذلك أنّ التناغم المسبق كائن بين وقائع موقعية مفردنة، بينما التصالب كأنّه يربط بين قفا ووجه المجاميع الموحّدة سلفاً وهي في طريقها إلى التخلق.

والحاصل من كل ذلك هو عالَم، لا هو واحد ولا هو اثنان بالمعنى الموضوعي ـ وإنّما هو ماقبل ـ فرديّ، إنّه عمومية ـ

اللغة والتصالب .

[316]

الحلم

المتخيَّل

تشرين الثاني/نوفمبر 1960

الحلم. الركح الآخر للحلم ـ

هو مما لا يمكن فهمه في فلسفة **تضيف** الخياليّ إلى الواقعيّ ـ ذلك إنّه يبقى لنا أن نفهم كيف ينتمي كل ذلك إلى نفس الوعي ـ

فهم الحلم انطلاقاً من الجسد: مثل الكيان دون جسد في

العالم ودون «ملاحظة» أو بالأحرى بجسد خيالي دون ثقل. فهم الخياليّ بخياليّ الجسد ـ وبالتالي ليس كـ **تعديم** ذي قيمة بالنسبة إلى الملاحظة، وإنّما بوصفه **التأسيس** الحقيقي للكينونة التي تشكّل الملاحظة والجسد المتحرك تنويعتيْها الخاصتين.

ـ ما الذي يتبقى من **التصالب** في الحلم؟

الحلم كائن في **الداخل** بالمعنى الذي يكون به **الداخل** هو البطانة الداخلية للمحسوس الخارجي، إنّه كائن جهة المحسوس في كل مكان حيث لا يوجد العالم ـ ههنا هذا «الركح» وهذا «المسرح» اللذان يتحدث عنهما فرويد، هذا الموقع حيث معتقداتنا الحُلْمية، ـ وليس «الوعي» وجنونه التخييليّ.

«ذات» الحلم (والقلق وكل حياة) هي **الضمير الرابع**⊕ (on) أي الجسد بوصفه **مكانا مسوَّرا** ـ

مكان مسوَّر نخرج منه بما أنّ الجسد مرئي، إنّه «ضرب من التفكر».

التصالب ـ المعكوسية

16 تشرين الثاني/ نوفمبر 1960

من الضروري أن تدخل الكلمة لدى الطفل بوصفها صمتاً، ـ تشق طريقها إليه عبر الصمت وبما هي صمت (أي كمجرد شيء مدرَك ـ الفرق بين **الكلمة المفعمة معنى** (Sinnvoll) والكلمة المدرَكة)

⊕ تلك هي العبارة التي يستخدمها بلانشو ودلوز ومن قبلهما مرلو ـ بونتي. حيث لا يعبّر الهُم أو الأيّ كان أو الضمير الرابع عن الغفلية وعن الكيان الزائف وعن التهاوي في ابتذالية الساري كما عند هيدغر، وإنما هو صيغة للمجهولية التي يهل معها الفجائي واللامرتقب، وهي صيغة تعرّي صلف **الذات** وادعاءات الوضوح المزعوم.

ـ الصمت = غياب الكلام الواجب أداؤه. إنّه هذا السلبي الخصب الذي أنشأه اللحم بانفلاقه ـ السلبي والعدم هما المنشطر، هما صفحتا الجسد، الداخل والخارج متمفصليْن الواحد على الآخر ـ العدم هو بالأحرى فرق المتشاكلات ـ

[317] المعكوسية: إصبع القفاز الذي ينقلب ـ لسنا في حاجة إلى مشاهد يكون **في الجانبين**. إذ يكفي أن أرى من جانب واحد بطانة القفاز التي تنطبق على ظاهره وأن ألمس الواحدة بالآخر («تصور» مضاعف لنقطة أو لسطح من المجال)، هو ذا التصالب: المعكوسية ـ

إنّه بواسطة المعكوسية وحدها يكون ثمّة مرور من «اللِذاته» إلى للآخر- وفي الحقيقة ليس ثمّة لا أنا ولا آخر بصفتهما [كيانين] إيجابيين وذاتيتين إيجابيتين. إنّهما كهفان وفتحتان ومسرحان أين سيحدث شيء ما، ـ وهما ينتميان كليهما إلى نفس العالم وإلى مسرح الكينونة.

ليس ثمّة اللذاته وللآخر. كلّ منهما هو الوجه الآخر للآخر. لذلك هما يتضامّان: إسقاط ـ اندماج ـ ثمّة هذا الخط وهذه المساحة الحدودية على بضع مسافة قدّامي، حيث يتم التحول أنا ـ الآخر والآخر ـ أنا-

المحور وحده هو المعطى ـ طرْف إصبع القفاز عدمٌ، ـ إلا أنّه عدم بالإمكان قلبه، وحينها نرى فيه أشياء ـ «المكان» الوحيد الذي يكون فيه السلبي حقاً، هو الطيّة، إنّها انطباق الداخل والخارج أحدهما على الآخر، إنّها نقطة الانقلاب ـ

تصالب الأنا ـ العالم والأنا ـ الآخر ـ

تصالب جسدي ـ الأشياء حققه انشطار جسدي إلى داخل

وخارج، ـ وانشطار الأشياء (داخلها وخارجها).

ولأنّه ثمّة هذان الانشطاران كان ممكناً: إدخال العالم بين صفحتيْ جسدي، وإدخال جسدي بين صفحتيْ كل شيء وبين صفحتيْ العالم.

ليس في هذا الأمر نزعة أنثروبولوجية: بدراسة هاتين الرقاقتين علينا أن نجد بنية الكينونة ـ

علينا الانطلاق من التالي: ليس ثمّة هوية ولا لا ـ هوية أو عدم انطباق، ثمّة داخل وخارج يدور كل منهما حول الآخر ـ

عدمي «المركزيّ» هو كسنان اللولب الستروبوسكوبيّ الذي **لسنا نعرف أين يكون،** إنّه «لا أحد».

التصالب أنا ـ جسدي: أعرف التالي وهو أنّ جسداً (موجهاً إلى غاية) **وُسع إدراك**، يقدم نفسه إلى... ويفتح على...إنّه مشاهد وشيك، إنّه **مجال يعتمل** ـ [318]

الأطروحة والسلب وسلب السلب: هذا الجانب، الجانب الآخر، الآخر غير الآخر. ما الذي أضيفه إلى إشكال الهوية والغيرية؟ التالي: أنّ الهو هو يكون الآخر غير الآخر والهوية فرق الفرق ـ وهذا، 1) لا يحقق التجاوز والجدلية بالمعنى الهيغليّ، 2) إنّه يتحقق على عين المكان بالتخطي والكثاثة و**المكانية** ـ

تشرين الثاني/ نوفمبر 1960

الفاعلية: الانفعالية ـ الغائية

التصالب، المعكوسية، إنّها فكرة أنّ كل إدراك يضاعفه إدراك مضاد (التقابل الحقيقي عند كانط)، كل إدراك هو فعل ذو وجهين،

ما عدنا نعرف من يتكلم ومن يصغي. دورية التكلم ـ الإصغاء، أن نَرى وأن نُرى، أن ندرِك وأن ندرَك (إنّها تلك الدورية هي التي تجعل الإدراك يبدو لنا وكأنّه يتمّ في **الأشياء ذاتها**) ـ **فاعلية = انفعالية.**

ذلك من المسلّم به عندما نفكّر بما هو العدم، بمعنى أنّه **لاشيء**، فكيف لهذا العدم أن يكون فاعلاً وفعّالاً؟ وإذا لم تكن الذاتية هي هو، وإنّما هي هو مع جسدي، فكيف لعملية الذاتية أن لا تكون محمولة من طرف غائية جسدي؟

ما هو موقفي إذاً إزاء **الغائية؟** لست غائياً لأنّ داخلية الجسد (= توافق الصفحة الداخلية والصفحة الخارجية وانثناؤهما الواحدة على الأخرى) ليست شيئاً **معمولاً** و**مصنوعاً** بتجميع الصفحتين: فهما لم تكونا مفصولتين أبداً ـ

(أضع موضع شك المنظور التطوريّ وأعوّضه بكسمولوجيا المرئي، بهذا المعنى وهو أنّني وأنا أهتم بالزمن الداخلي والمكان الداخلي لم يعد يطرح بالنسبة إليّ سؤال الأصول والحدود، وسلاسل الأحداث السائرة نحو علة أولى، وإنّما الذي يهمّني هو فلَقٌ واحد ونهائيّ للكينونة. عليّ أن أصف عالَم «أشعة العالَم» في ما وراء كل إمّيةِ التتابعيّ ـ الأبديّ أو المثاليّ ـ وأن أضع أطروحة الأبدية الوجودية ـ الجسد الأبديّ)

[319] لست غائياً لأنّه ثمّة انفلاق وليس إنتاجاً إيجابياً ـ عبر غائية الجسد ـ لإنسان سيواصل إدراكنا وفكرنا تنظيمَه الغائي.

الإنسان ليس **غاية** الجسد ولا الجسد المنظم **غاية** المكونات: ولكنّه التابع بالأحرى يسقط كل مرة في خلاء مدى جديد مفتوح، الأدنى والأرقى يدور كل منهما حول الآخر، كما **الأعلى والأسفل** (تنويعتان لعلاقة الجانب ـ الجانب الآخر) ـ والواقع أنّني أجرّ التمييز

أعلى ـ أسفل إلى الدوامة التي يلتقي فيها هذا التمييز بالتمييز بين الجانب ـ الجانب الآخر حيث يندمج التمييزان في **مدى كليّ** هو الكينونة (هيدغر).

لا وجود لمعنى آخر غير المعنى الجسدي، الشكل والخلفية ـ المعنى = انفصالهما وتجاذبهما (وهو ما كنت أسميته بـ «الانفلات» في **فنومينولوجيا الإدراك الحسي**(*)

السياسة ـ **الفلسفة ـ الأدب**

تشرين الثاني/نوفمبر 1960

... فكرة **التصالب**، أي: كل علاقة بالكائن هي في آن واحد أن نَملِك ونُملَك، الامتلاك مملوك، إنّه **محيط** ولائطٌ بنفس الكائن الذي يملكه.

انطلاقاً من هنا نطور فكرة للفلسفة: ليس بوسع الفلسفة أن تكون تمكّناً كلياً وفاعلاً، تملّكاً فكرياً، بما أنّ ما ستقع حيازته هو رفع حيازة ـ إنّها ليست **فوق** الحياة تطلّ عليها من علٍ. إنّها تحتها. إنّها الاختبار المتزامن للآخذ والمأخوذ في كل النظُم. **ما تقوله، دلالاتها** ليست هي اللامرئي المطلق: إنّها تُبين بالكلمات. شأنها شأن الأدب كله. إنّها لا تقيم في قفا المرئي: إنّها في الجانبيْن.

لا وجود لفرق **مطلق** إذاً بين الفلسفة أو الترنسندنتالي وبين الأمبيريقي (من الأفضل القول: بين الأنطولوجي والأنطيقي) ـ لا وجود لكلام فلسفيّ خالص بإطلاق. ولا وجود لسياسة محْضُ فلسفية، فعلى سبيل المثال لا وجود لصرامة فلسفية عندما يتعلق الأمر بـ **بيان**.

(*) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception.*

[320] ومع ذلك ليست الفلسفة مباشرة هي اللافلسفة ـ إنّها تستبعد من اللافلسفة ما فيها من وضعوية وليس الفلسفة المناضلة ـ وهو ما سيختزل التاريخ في المرئي، ويحرمه تحديداً من عمقه بذريعة الالتصاق به بشكل أفضل: اللاعقلانية، **فلسفة الحياة**، الفاشية والشيوعية، لها معنى فلسفيّ، إلا أنّه متخفّ عنها.

المتخيَّل

تشرين الثاني/ نوفمبر 1960

هو بالنسبة إلى سارتر سلب السلب، إنّه **نظام ينطبق فيه التعديم على ذاته**، وبذلك هو يقوم مقام وضع كيان، وإن لم يكن معادلاً له بالتمام، وإنّ أدنى جزء من الكيان الحقيقي والمتعالي، يخفض المتخيَّل في الحال.

ذلك يفترض إذاً تحليلاً مزدوجاً: الإدراك بصفته ملاحظة ونسيجاً محبوكاً ولا فتحة فيه، إنّه موقع التعديم البسيط أو المباشر. والمتخيَّل بوصفه موقع تعديم عين الإنية.

الكينونة والمتخيَّل هما بالنسبة إلى سارتر «موضوعات»، «كائنات» ـ بالنسبة إليّ هما «أسطقسات» (بالمعنى الباشلارديّ)، بمعنى أنّهما ليسا موضوعات وإنّما مجالات، كيان لطيف وغير مُغرضَن، كيان قبل الكيان، ـ ومع ذلك هما يحملان تدوينهما الذاتي، و«مضايفهما الذاتي» ينتمي إليهما، فاللون الأحمر جزء من الحُمرة ـ وذلك ليس انطباقاً بل هو فَلَقٌ يعرف أنّه فلقٌ.

الطبيعة

تشرين الثاني/ نوفمبر 1960

«الطبيعة في أوّل هِلّها»: وهي فيه اليوم. ذلك لا يعني: أسطورة الشيوع الأصلي والانطباق **كعوْد**.

فالجِدة الأصلية و**العوْد الأصلي** (Urtümlich, Ursprünglich) ليسا من الماضي.

يتعلق الأمر بأن نجد لحم العالَم في الحاضر (وليس في الماضي)، حاضراً «جديداً دوماً» و«دوماً هو ذاته» ـ ضرب من زمن النوم (الذي هو لدى برغسون الديمومة الوليدة، دوماً جديدة ودوماً هي ذاتها).

[321] المحسوس والطبيعة يعلوان على التمييز بين الماضي والحاضر ويحققان مروراً من الداخل مروراً من الواحد إلى الآخر. أبدية وجودية هي الدائم والمبدأ المتوحش.

إنجاز تحليل نفسانيّ للطبيعة: إنّها اللحم والأمّ.

فلسفة اللحم شرط من دونه يظل التحليل النفساني أنثروبولوجيا.

بأيّ معنى لا يكون المنظر المرئي الذي هو نصب عينيّ خارجاً عن، ومرتبط تركيبياً بـ.. .**اللحظات** الأخرى للزمن، وبالماضي، وإنّما هو يحوزها حقاً **وراءه في تآنٍ**، داخله وليس داخله وهي جنباً إلى جنب «في» الزمن.

الزمن والتصالب

تشرين الثاني/نوفمبر 1960

تأسيس نقطة من الزمن يمكن أن ينتقل إلى نقاط أخرى دون «اتصال» ودون «استحفاظ» ودون «سند» وهميّ في النفس ما دمنا نفهم الزمن كتصالب.

وإذاً، الماضي والحاضر **متداخلان** وكل منهما مطوَّق ـ مطوِّق ـ وذلك ذاته هو اللحم.

تشرين الثاني/نوفمبر 1960

لبّ المحسوس ذاته، ما فيه يتعذر حدّه، ليس شيئاً آخر غير

وحدة «الداخل» و«الخارج» فيه، إنّه الاتصال في العمق بين الذات وذاتها ـ مطلق «المحسوس» هو هذا الانفجار المستقر أي الذي يتضمن العوْد.

[322] العلاقة بين الدوريات (جسدي ـ المحسوس) لا تُبين عن الصعوبات التي تُبين عنها العلاقة بين «طبقاتٍ» أو نُظُمٍ خطّيّة (ولا كذلك إمّية المحايثة ـ المتعالي).

في الجزء الثاني من **أفكار موجهة**⊕، يطالب هوسرل بـ «تسليك» و«توضيح» ما هو متشابك.

فكرة التصالب و**التداخل** هي على العكس من ذلك فكرة أنّ كل تحليل **يفصل**، إنّما هو يجعل الشيء مستغلقاً ـ ارتباط ذلك بمعنى **السؤال** ذاته الذي لا يتمثل في طلب إجابة في صيغة دلالية ـ

ما نقصده هو إيجاد ضرب جديد من المعقولية (معقولية بواسطة العالم والكينونة كما هما، ـ معقولية «شاقولية» وليست **أفقية)**

صمت الإدراك

الكلام الصامت، دون دلالة بيّنة وهو مع ذلك غنيّ بالمعنى ـ اللغة ـ الشيء

تشرين الثاني/ نوفمبر 1960

صمت الإدراك = الموضوع المصنوع من أسلاك الحديد والذي

⊕ هو الجزء الثاني من كتاب **أفكار موجهة لفنومينولوجيا ولفلسفة فنومينولوجية خالصتين**. والجزء الثاني الذي يقع في 418 صفحة، عنوانه **بحوث فنومينولوجية في التكوين**، وقد ترجمته إلى الفرنسية إليان إسكوباس (Eliane Escoubas)، نشر المطابع الجامعية الفرنسية، باريس 1982.

لا أعرف كيف أقول ما هو ولا كم من جانب له... إلخ. والذي هو مع ذلك هنا (ذلك هو المقياس ذاته لما تمكِن ملاحظته وفق ما يذهب إليه سارتر الذي نعارضه هنا، ـ وهو مقياس المتخيَّل الذي يتدخل في الإدراك عند آلان (Alain) ـ

ثمّة كذلك صمت مماثل للغة، نعني لغة لم تعد تتضمن أفعال دلالة مفعَّلة غير هذا الإدراك ـ وهي مع ذلك تعمل،و إبداعياً هي التي تتدخل في صنع كتاب ـ

«الآخر»

تشرين الثاني/ نوفمبر 1960

المهمّ ليس هو إيجاد مخرج لحل «إشكال الآخر» ـ بل هو تغيير الإشكال.

إذا ما انطلقنا من المرئي ومن الرؤية، من المحسوس ومن الإحساس، سنحصل على فكرة جديدة تماماً عن «الذاتية»: لم يعد ثمّة «شميلات»، ثمّة مباشرةٌ للكينونة عبر تغيراتها أو تضاريسها ـ

الآخر ليس بالتمام حرية مرئية **من الخارج** بوصفها مصيراً وقدَراً، ليس ذاتاً خصيمة لذاتٍ، وإنّما هو منتشِب في دارةٍ تصله بالعالم، كما نحن ذواتنا، ومن هناك أيضاً في دارة تربطه بنا ـ وهذا العالم هو **مشترك** بيننا، إنّه بيْعوالم ـ وثمّة تَعدٍّ بواسطة العمومية ـ وحتى الحرية لها عموميتها، وهي مدركَة كعمومية: الفاعلية لم تعد **نقيض** الانفعالية. ومن هنا العلاقات اللحمية من الأسفل بقدر ما هي من الأعلى وفي الطرف الحاد. هو انشباك. [323]

من هنا الإشكال الأساسي = ليس الفعل باشتراك بمعنى خلقُ

وضع مشترك وحدث مشترك من عدم + التزام من جهة الماضي، وإنّماً بمعنى التلفظ ـ اللغة.

الآخر تضريس كما أنا تضريس، وليس وجوداً شاقولياً مطلقاً.

الجسد واللحم ـ

إيروس -

فلسفة الفرويدية

كانون الأول/ ديسمبر 1960

تأويل سطحي للفرويدية: إنّه نحّات لأنّه شرجيّ، لأنّ الرواسب الغائطية هي بشكل مسبق صلصال، فيشكّله... إلخ.

الرواسب الغائطية ليست **سبباً**: لو كانت كذلك لأصبح الجميع رسّاماً.

الرواسب الغائطية لا تثير طبعاً [من الطباع] (الاشمئزاز) إلا إذا كانت الذات تحياها بكيفية تجد بها فيها بعداً من أبعاد الكينونة.

لا يتعلق الأمر بتجديد التجرُبيّة (الرواسب الغائطية تسم الطفل بطبع معيّن). وإنّما يتعلق الأمر بفهم أنّ العلاقة بالغائط هي عند الطفل أنطولوجيا عينية. إنجاز تحليل نفسانيّ **أنطولوجيّ** وليس تحليلاً نفسانياً وجودياً.

تحديد تضافريّ (= دورية، تصالب) = كل كائن يمكن **إبرازه** كرمز للكينونة (= الطبع)← ويجب أن نقرأه كما هو.

بتعبير آخر، الكائن الشرجيّ لا **يفسر** شيئاً: إذ، بالنسبة إلى الكائن، من الضروري تَوفّر الاقتدار الأنطولوجي (قدرة اعتبار كائن كنموذج معبّر عن الكينونة) ـ

إذاً، ما يودّ فرويد بيانه ليس هو سلاسل السببية؛ وإنّما هو، انطلاقاً من تعدد الأشكال أو من انعدام الشكل الذي هو ملامسة لكينونة المشاعية والتعدّي، تثبيت «طبع» بالاستثمار في كائنٍ انفتاحٍ على الكينونة، ـ التي تُقَدّ من الآن فصاعداً **عبر الكائن.**

[324] إذاً، فلسفة فرويد ليست فلسفة الجسد وإنّما هي فلسفة اللحم ـ

الهو، اللاوعي، ـ والأنا (هي متضايفات يجب أن تُفهم انطلاقاً من اللحم).

كامل معمارية مفاهيم علم النفس (الإدراك، الفكرة، ـ الوجدان، المتعة، الرغبة، الحب، إيروس)، كل ذلك، كل هذا الخليط يتوضّح فجأة عندما نكفّ عن التفكير في كل هذه الألفاظ بوصفها **إيجابيات** («الروحيّ الكثّ تقريبا») لنفكر فيها، لا بما هي سوالب أو سالبيات لأنّ صيغة التفكير هذه تعيدنا إلى نفس الصعوبات، وإنّما بما هي **تخلّقات** لنفس الالتحام **الغليظ** بالكينونة التي هي اللحم (الذي هو عادة كـ «تخاريم») ـ إذاً، مشكلات كمشكلات شِلر (Scheler) (كيف نفهم العلاقة بين القصديّ والوجداني الذي يتقاطع معه عرضانياً، حُبّ بما هو عرضانيّ بالنسبة إلى ترددات المتعة والألم ← الشخصانية) تزول: ذلك أنّه ليس ثمّة **مراتبية** صُعُدٍ أو طبقات أو مسطحات، مراتبية قائمة دوماً على التمييز بين الفرد ـ الماهية)، وإنّما ثمّة مدى لكل واقعة ووقائعية لكل مدى ـ وذلك بمقتضى «الفرق الأنطولوجيّ» ـ

الجسد في العالم.

الصورة المرآوية ـ المشابَهة

كانون الأول/ ديسمبر 1960

جسدي **في** المرئي. ذلك لا يعني وحسب: أنّه جزء من المرئي، هناك ثمّة المرئي وهنا (كتنويعة للهناك) ثمّة جسدي. لا، إنّه **محاط** بالمرئي. وذلك لا يتم على صعيد تقع فيه برقشته، إنّه محاط حقاً ومحاصَر. ذلك يعني: إنّه يرى ذاته، إنّه مرئي، - إلا أنّه يرى ذاته رائياً، وبصري الذي يجده **هناك** يعرف أنّه هنا، من جهته هو - هكذا ينتصب الجسد **واقفاً** قدّام العالَم والعالم واقفاً قدّامه وبينهما علاقة تعانق. وبين هذين الكائنين الشاقوليَيْن ليس ثمّة فاصل بل سطح اتصال.

اللحم = واقعة أنّ جسدي منفعل - فاعل (مرئي - راءٍ)، كتلة في ذاتها و**حركة** -

لحم العالم = أفق حيازته (الأفق الداخلي والخارجي) محيطاً بالغشاء الرقيق للمرئي المنحصر بين هذين الأفقين -

[325] اللحم = حقيقة أنّ المرئي الذي هو أنا، هو راءٍ (النظرة) أو، وهو ما يعني نفس الشيء، له داخل + حقيقة أنّ المرئي الخارجي هو كذلك **تتمّ رؤيته** بمعنى أنّ له امتداداً في نطاق جسدي الذي يشكّل جزءاً من كيانه.

الصورة المرآوية والذاكرة والمشابهة: هي بنى أساسية (المشابهة بين الشيء والشيء الذي تقع رؤيته). إذ هي بنى تتأتى مباشرة من علاقة الجسد - العالَم - الانعكاسات تشبه المنعكِسات = الرؤية تبدأ في الأشياء، بعض الأشياء أو أزواج الأشياء تستدعي الرؤية - علينا أن نبيّن أن كل تعبيرنا ومَفهَمتنا الفكرية مستمدة من هذه البنى: **التفكر** مثلاً.

«الشاقوليّ» والوجود

كانون الأول/ ديسمبر 1960.

سارتر: الدائرة ليس يتعذر تفسيرها، إنّها تُفسّر بدورانِ مستقيم حول طرفه ـ لكن الدائرة أيضاً لا توجد ـ الوجود لا يمكنً تفسيره. . .

ما أسميه **الشاقوليّ** هو ما يسميه سارتر الوجود، ـ لكنّه لتوّه يصبح لديه سطوع العدم الذي يرفع العالم، إنّه عملية اللِذاته.

الحق أنّ الدائرة توجد والوجود ليس هو الإنسان. الدائرة توجد مطلسمة مذ أعير اهتماماً ليس للدائرة ـ **الموضوع** فحسب، وإنّما لهذه الدائرة **المرئية**، ولهذه الهيئة الدائرية التي لا يفسرها أيّ تكوّن فكريّ ولا أي سببية فيزيائية، والتي **تمتلك** الخصائص ذاتها التي مازلت لا أعرفها.

إنّه كامل هذا المجال الذي هو مجال «الشاقوليّ» هو الذي يجب إيقاظه. الوجود السارتري ليس «شاقولياً» وليس «قائماً»: إنّه يشق ولا ريب خارطة الكائنات، إنّه عرضانيّ بالنسبة إليها، لكنّه بالفعل شديد الانفصال عنها حتى نقول عنه إنّه «منتصب». منتصب هو الوجود الذي تتهدده الجاذبية والذي يخرج من خارطة الكائن الموضوعي، لكن ليس من دون أن يسحب معه كل ما جلبه معه منه من ضراء ومن مكاسب.

الجسد يُبِين عن ذاته دائماً «من نفس الجانب» ـ (من حيث المبدأ: إذ ظاهرياً ذلك مناقض للمعكوسية).

ذلك أنّ **المعكوسية** ليست هي **التماهي** الحاليّ بين اللامس والملموس. إنّها تماهيهما المبدئيّ (المخفق دوما) ـ ومع ذلك ليس [326] مثالية، ذلك أنّ الجسد ليس مجرد مرئي بالفعل من بين المرئيات، إنّه مرئيّ ـ راءٍ أو هو نظرة. بصيغة أخرى، نسيج الممكنات الذي يعيد إغلاق المرئي الخارجي على الجسد الرائي يحافظ على **انزياح**

معيّن بينهما. لكن هذا الانزياح ليس **خواء**، إنّه مملوء تحديداً باللحم بوصفه حيّز انبلاج رؤية انفعالية حمّالة لفاعلية، ـ وبالمثل هو انزياح بين المرئي الخارجي والجسد الذي يشكل حشوة العالم.

إنّه لتوصيف سيئ أن نقول: إنّ الجسد يُبِين عن ذاته دائماً **من الجانب نفسه** (أو: نظل دائماً جهة جانب معين من الجسد ـ للجسد داخل وخارج). ذلك أنّ هذا الجانب الواحد ليس مجرد مقاومة فعلية من طرف الفينومين الجسد: إنّ لها مبرر وجود: الظهور الواحديّ الجانب للجسد هو شرط ليكون الجسد رائياً بمعنى أن لا يكون مجرد مرئيّ من بين المرئيات. إنّه ليس مرئياً مبتوراً. إنّه مرئي ـ نموذج أصليّ، ولا يمكنه أن يكون كذلك لو كان يمكن التحليق فوقه.

ديكارت

آذار/ مارس 1961

دراسة ديكارت ما قبل المنهجي، القائل بـ **عفوية النتاج**، هذا الفكر الطبيعي «الذي يسبق دائماً الفكر المكتسب»، وديكارت ما بعد المنهجي، ما بعد **التأمل السادس** والذي يعيش في العالم بعد أن استكشفه منهجياً، ـ ديكارت «العمودي نفساً وجسداً» وليس ديكارت **الحدس العقلي** ـ ودراسة الكيفية التي يختار بها نماذجه («الضوء»... إلخ)، والتي، في النهاية، هو يتخطاها، ديكارت الذي قبل وبعد نظام العلل، ديكارت الكوجيتو قبل الكوجيتو، والذي عرف دائماً أنّه كان يفكر، ديكارت صاحب المعرفة النهائية والتي ليست في حاجة للإيضاح، ـ علينا أن نتساءل عما فيه تتمثل بداهة هذا الفكر التلقائي الذي **يعود على من يتأمل نفسه ذاتها**، وعما يعنيه هذا الرفض الذي هو رفض بناء **النفس**، وعن هذه المعرفة الأوضح من كل تقوّم وهي التي تقوله.

آذار/ مارس 1961

تعريف **الحدس العقلي** تعريفاً قائماً على مقايسة مع الرؤية مفهومة هي ذاتها كفكر لمرئيّ لا يتجزأ (التفاصيل التي يراها الحِرفيون) ـ إدراك «البحر» (بوصفه «عنصراً» وليس بوصفه شيئاً فردياً) باعتباره رؤية منقوصة، ومن هنا نموذج الفكر **المتميز**.

تحليل الرؤية هذا يجب أن نعيد فيه النظر بكامله، (إنّه يفترض ما هو موضع نظر: الشيء ذاته) ـ إنّه لا يرى أنّ الرؤية هي تراءٍ (Télé-vision)، وهي تعالٍ، وهي تبلّرُ المُحال.

تبعاً لذلك فإنّ تحليل **الحدس العقلي** هو للإعادة أيضاً: لا وجود لما لا يتجزأ فكرياً ولا وجود لطبيعة بسيطة ـ الطبيعة البسيطة والمعرفة «الطبيعية» (بداهة الأنا أفكر بوصفها أوضح من كل ما يمكن أن نضيفه إليها)، التي تُدرك بكاملها أو لا تُدرَك أصلاً، كل ذلك هو «أشكال» الفكر دون اعتبار «الأساس» أو «الأفق» ـ فهذا الأخير لا يمكن أن نطالَه إلا إذا بدأنا بتحليل **الحدس** ـ وكما **الحدس**، **التفكير** ليس هوية، وإنّما هو اللاّفرق، إنّه ليس تمييزاً، بل هو وضوح الوهلة الأولى.

اللحم

آذار/ مارس 1961

أن نقول إنّ الجسد راءٍ، لهو بغرابة ليس غير أن نقول: إنّه مرئيّ. فعندما أبحث عما أريد قوله بقولي إنّه الجسد هو الذي يرى، فإنّني لا أجد غير: إنّه «من جهة ما» (من زاوية نظر الآخر ـ أو: في المرآة بالنسبة إليّ، في المرآة ذات الثلاثة وجوه على سبيل المثال) مرئيّ في فعل الإبصار ـ

بأكثر دقة: عندما أقول إن جسدي راءٍ، ثمّة في التجربة التي لي عن ذلك شيء ما يؤسس ويعلن رؤية الآخر له أو الرؤية التي تعكسها المرآة. أي: إنّه **مرئيّ** بالنسبة إليّ مبدئياً أو على الأقل هو من ضمن **المرئي** الذي مرئيي هو جزء منه. بمعنى أنّه في هذه الحالة مرئيي يعود عليه لـ «يفهمه» ـ وكيف لي أن أعرف ذلك لو أنّ مرئيي ليس [328] أبداً «تصوراً» هو تصوري وإنّما هو لحم؟ أي إنّه لحم قادر على الإحاطة بجسدي وعلى «رؤيته» ـ إنّه بواسطة العالم أوّلاً أكون مرئياً أو مفكّراً بي.

مخططي: I المرئي

II الطبيعة

III اللوغوس

آذار/ مارس 1961

يجب أن يُعرض [المخطط] دون أي مصالحة مع **الإنسانوية** ولا أيضاً مع **الطبيعوية**، ولا مع **الثيولوجيا** في نهاية المطاف ـ فالأمر يتعلق تحديداً ببيان أنّ الفلسفة ما عاد يمكنها أن تفكر وفق هذا الانفلاق: الله، الإنسان، المخلوقات، ـ وهو الانفلاق الذي كان تبنّاه سبينوزا.

وإذاً، نحن لا نبدأ انطلاقاً من الإنسان مثلما فعل ديكارت (الجزء الأول ليس «تفكراً»)، ولا نتناول الطبيعة بالمعنى الذي منحه إياها الأسكولائيون (الجزء الثاني ليس هو الطبيعة في ذاتها، أي فلسفة الطبيعة، وإنّما وصف **انشباك** الإنسان ـ الحيوانية) ولا نستعمل اللوغوس والحقيقة بمعنى **كلمة الله** (الجزء الثالث ليس منطقاً ولا غائية للوعي وإنّما دراسة اللغة التي تمتلك الإنسان).

يجب وصف **المرئي** على أنّه شيء ما يتحقق عبر الإنسان، إلا أنّه ليس أنثروبولوجياً إطلاقاً (إذاً ضد فويرباخ ـ ماركس 1844).

الطبيعة بما هي الجانب الآخر للإنسان (بما هي لحم وليس بما هي «مادة» قطْعا)

اللوغوس أيضاً من حيث تحققه في الإنسان لكن ليس بما هو **ملكيته** قطْعاً.

بحيث إنّ تصور التاريخ الذي سنصل إليه لن يكون قطعاً **إطيقا** مثل إطيقاً سارتر. سيكون أقرب إلى تصور ماركس: رأس المال بوصفه **شيئاً** (ليس بوصفه موضوعاً جزئياً لبحث تجرُبيّ جزئيّ مثلما يقدمه سارتر)، بوصفه «**لغز**» التاريخ، معبّراً عن «الألغاز التأملية» للمنطق الهيغلي. («لغز» البضاعة بوصفها «تميمة») (كل موضوع تاريخيّ هو تميمة).

مادة ـ مخدومة (Ouvrée) ـ بشر = **تصالب**.

فهرس رؤوس الأقلام

[329]

كانون الثاني/ يناير 1959

شباط/ فبراير 1959

آذار/ مارس 1959

أيار/ مايو 1959

حزيران/ يونيو 1959

آب/ أغسطس 1959

أيلول/ سبتمبر 1959

تشرين الأول/ أكتوبر 1959

شباط/ فبراير 1960

آذار/ مارس 1960

نيسان/ أبريل 1960

أيار/ مايو 1960

حزيران/ يونيو 1960

تشرين الثاني/ نوفمبر 1960

كانون الأول/ ديسمبر 1960

آذار/ مارس 1961

تذييل

[337] مهما كان منتظراً أحيانا، فإنّ موت قريب أو صديق يضعنا قبالة الهاوية. وإنّه ليضعنا وجهاً لوجه وإياها حين يداهمنا، وحين لا إمكان لعزوِ الحدث لا للمرض ولا للشيخوخة ولا لمصادفة بيّنة، بل والأدّهى حين يكون الفقيد يتقد حيوية وهو الذي تعوّدنا أن نُلحق أفكارنا بأفكاره، وأن نبحث لديه عن القوى التي تنقصنا وأن نعدّه من بين أوثق الشهود على مشاريعنا. ذلك كان الموت الفجائي لموريس مرلو ـ بونتي، وتلك كانت شخصيته حتى إنّ كل الذين كانت تربطهم به صداقة قد ذاقوا الحقيقة المرة لهذه المحنة بما أدخلته في حياتهم من زلزلة. لكن، في هذه اللحظة، عليهم أن يواصلوا الإصغاء لصمت صوت، وإن كان وصلهم دوماً مشحوناً بنبرات شخصية، إلا أنّه كان بدا وكأنّه يتكلم منذ الأزل وليس له أن يتوقف.

إنّه لصمت عجيب ذاك الذي يوكلنا إليه الخطاب المخترَم ـ والذي لا ننسى فيه موت الكاتب إلا لنعود إليه عبر طريق أخرى. إنّ أثره على وشك التمام، وبسبب أنّ كل شيء فيه قد قيل، وجدنا أنفسنا نستسلم فجأة في حضوره. النهاية أتت مبكراً فيما نعتقد، إلا أنّ هذا الأسف لا يقدر على شيء إزاء حقيقة ولادة الأثر لحظة انتهائه. إنّ الأثر من الآن فصاعداً هو ما يقول ولا شيء غير ذلك،

إنّه كلام مفعَم لا يعود إلا إلى ذاته ولا يستند إلا إلى نفسه وحيث تمّحي ذكرى أصله. لقد رحل الكاتب، ومن بعده أثره هو الذي نقرأ. ولم يعد لنا أن نضع أملنا في الكاتب وإنّما في أثره. إنّه لتغيّر عميق [338] ذلك أنّنا لا نشك في أنّه يكفينا الانتباه والصبر حتّى يقبل علينا المعنى الذي يحمله الأثر مدوَّنا فيه. هذا المعنى، كل شيء يشي به الآن بما في ذلك الأفكار ذاتها التي كنا نحكم عليها أنّها الأشد عرضة للتنازع، طالما أنّها تعلّمنا هي أيضاً، وعلى طريقتها، حقيقة الخطاب. بالأمس القريب، كنّا نعتقد أنّ الكاتب لم يكن يفعل غير أن يجيب عن الأسئلة التي كنا نطرحها على أنفسنا، أو هو لم يكن يفعل غير أن يصوغ تلك التي تنبثق من وضعنا المشترك في العالم. في منتهى بصره، كانت الأشياء التي يراها هي ذاتها التي كنّا نراها، أو كان بإمكاننا أن نراها حيث نحن. لقد كانت تجربته فريدة قطعاً، إلا أنّها كانت تتطور داخل نفس آفاق تجربتنا، وتغتذي من نفس رفض الحقائق القديمة ومن نفس الارتياب بالمستقبل. وأيّاً كانت الحظوة الذي يتمتع بها في نظرنا، فقد كنا نعرف أنّ وظيفته لا تمنحه أي سلطة، وأنّه كان يخاطر وحسب بتسمية ما لم يكن له اسم في الحاضر، وأنّ الطريق كانت تُرسَم بخطواته مثلما كانت تُشقّ بخطواتنا لحظة نباشر التقدم. وعليه، فإنّا كنّا نكتشف كتاباته بالدهشة التي تعزى إلى كل ما هو جديد، دون أن نتخلى إطلاقاً عن بعض التحفظ تجاه ما أعجبنا أكثر، ما دمنا غير متأكدين مما كانت تحث هذه الكتابات على التفكير فيه، ومن الاستتباعات التي قد تنميها فينا، وما دمنا واعين أنّ المؤلف كان يجهل هو ذاته إلى أي مدى كان عليه أن يذهب. ودون أن نكون له ندّاً، كنّا قريبين منه لأنّنا خاضعون لنفس إيقاع العالم، ومشاركون في نفس الزمن، ومعاً كنّا يتامى. ومنذ اللحظة التي لم يعد فيها الكتاب مديناً بأيّ شيء للكاتب، تنشأ بيننا وبينه (الكتاب) مسافة جديدة ونصبح نحن قارئاً آخر. وما ذلك لأنّ

قدرتنا على النقد قد نقصت. فمن الممكن أن نكشف ترددات وثغرات وتنافرات بل وحتّى تناقضات، وعلى أيّ حال، يظل تنوع الأفكار وتكوّنها ظاهريْن لدينا: فنحن نقيس الفرق الذي يفصل مثلاً الكتابات الأخيرة عن كتابات الصبا، لكن النقد لا يشككنا في وجود الأثر، بل إنّه يظل وسيلة الالتقاء به، ذلك أنّه للأثر تنتمي هذه الحركة وهذه الانزياحات وهذه التناقضات ذاتها التي نلحظها. وليس الغموض الذي يكتنفه بأقل جوهرية من المقاطع الجلية التي يتكشّف فيها قصده دون حجاب. وبشكل أعم، لا شيء في الأثر إلا وهو يتحدث عنه ويُظهِر هويته ـ في ما يعلنه وما يسكت عنه، في محتوى [339] جُمله وأسلوبه، وفي الطريقة الصريحة التي يمضي بها إلى هدفه كما في موارباته واستطراداته، فكل ما يسترعي الانتباه يعيّن طريقاً مؤدية إلى الأثر وهو كذلك انفتاح على الأثر ما هو.

من أين يأتي للقارئ تبدّل النظرة ذاك عندما يرحل الكاتب؟ ذلك أنّه الآن وقد انقلبت تجربة الكاتب إلى أثر، لم تعد وظيفتها الوحيدة هي جعل الواقع الذي تتشكل إزاءه بيّنا. لا شك أنّ الأثر يظل وسيطاً نبحث فيه عن طريق مؤدية إلى العالم الحاضر والماضي، ونتعلم منه كيف نختبر مهمتنا المعرفية، لكن ما يتفرد به هذا الوسيط هو أنّه يشكّل من الآن فصاعداً جزءاً من العالم الذي يوصل هو إليه. إنّ الأثر الذي انسحب منه الكاتب أصبح واحداً من بين آثار أخرى، وهو ينتمي إلى وسطنا الثقافي، ويساهم في تحديد موقعنا بالنسبة إليه طالما أنّ الأثر لا يكتسب معناه إلا في آفاق ذلك الوسط، ويجعله هكذا حاضراً لدينا في اللحظة التي يمدنا فيها بصورة فريدة عنه. الأثر شيء قائم بذاته، لا ريب أنّه لن يكون شيئاً لو لم يكن منبعه في الكاتب، وسيصبح نسياً منسياً إذا ما توقف القارئ عن الاهتمام به، ولكنّه مع ذلك ليس مرتهناً بالتمام لا بذاك

ولا بهذا، بل هما أيضاً مرتهنان به طالما أنّه من الحقيقي أنّ ذكرى ما كانه الكاتب لا تستمر حيّة إلا من خلال الأثر، وأنّ الناس لن يكتشفوه إلا بشرط أن يسلموا له العنان ليقودهم إلى ميدان الفكر حيث قرّ قراره ذات مرة. وذلك الشيء الذي احتل فضاءَه الخاص في صلب العالم الروحي الذي كان الكاتب يسائله مثلما نسائله نحن مقتفين خطاه، يرتبط بذلك العالم بألف طريقة، ويشع في كل اتجاهات الماضي والمستقبل، ولا يحوز في نهاية المطاف على معناه الحقيقي إلا إذا تبيّن أنّه صوْغ لفكر لا أصل ولا نهاية له، وأنّه تمفصلٌ داخل خطاب متجدد دوماً. فالأثر يحيا إذاً في الخارج، فهو كما أشياء الطبيعة وكما وقائع التاريخ، كائنُ برانية، يوقظ نفس الدهشة ويتطلب نفس الانتباه ونفس النظرة الفاحصة، واعداً بمجرد حضوره بمعنى من طراز مغاير للدلالات الحبيسة في ملفوظاته. وهو لا ينتمي إلى العالم كما باقي الأشياء بما أنّه لا يوجد إلا لكي يسمي ما هو كائن والصلة التي تربطنا به. لكنّه وهو يسمي، يبادل حضوره [340] مقابل حضور الأشياء ويستعير موضوعيتها: إنّه يرتسم في ما يعبّر عنه. ونحن لسنا مرغمين على أن نرى العالم فيه إلا لأّنه في اللحظة التي يحوّل فيها كل الأشياء إلى أشياء للفكر، يعقد الفكر ميثاقاً مع الأشياء ويتشبّع بثقلها، وتغمره حركتها وديمومتها وبرّانيتها، ولا يحتازها إلا وهو يقطع صلته بأصوله. وهي قطيعة يشهد عليها ولا ريب، كل كتاب مذ يُكتَب، ولكّنها لا تتم كلياً إلا عندما يرحل المفكر، ذلك لأنّه مذّاك تفقد الأحداث التي كانت تعمّر حياته، أحداث تاريخه الشخصي ـ تاريخ خاص يعرف القارئ دائماً شيئاً منه، تاريخاً لا يتمكن الكاتب الأشد تكتماً عما يخصه من إخفائه بالتمام، أو هو تاريخ نشاطاته واكتشافاته وخصوماته مع معاصريه ـ وأحداث التاريخ العمومي الذي نتحمل نتائجه معه في نفس الوقت، تفقد النجاعة التي كنّا ننسبها إليها، وتكف عن توجيه النظر، وتنتقل

إلى وضعية مراجع حكائية تاركة المكان شاغراً لواقع الأثر الذي لا يحتفظ منها إلا بالمعنى. إنّ تلك الأحداث وقد حرمت من صورتها القديمة ومن نفوذها القديم، ترتسم في زمنية جديدة وتتحرك لخدمة تاريخ جديد؛ إنّها وقد انقلبت إلى معانيها، تقيم من الآن فصاعداً صلة ملغزة مع أحداث أخرى نعرف كيف نعيشها بالمثل في غياهب آثار الماضي؛ أمّا وقد تحولت إلى قدرات عامة فإنّها تسيطر على مجال كيان لا إمكان لتعيين تواريخه وحيوزاته بدقة.

وهكذا فإنّ انسحاب أشياء العالم يصحب معه انسحاب من يفكر فيها، والأثر لا يوجد وجوداً تاماً إلا بمقتضى ذلك الغياب المزدوج، حين تكون كلّ الأشياء قد أصبحت أفكاراً، وكلّ الأفكار قد أصبحت أشياء، حينها يبدو كأنّ الأثر يشد فجأة كل الكينونة إلى ذاته ويصبح هو وحده مصدراً للمعنى.

إذاً، قليلٌ أن نقول إن الأثر يبقى بعد الكاتب، وإنّه عندما يُنسى عدم اكتماله فإنّنا لن نعرف سوى ملاء معناه. لا مراء في ذلك الملاء، ويبدو وكأنّ الأثر وحده يمتلك وجوداً إيجابياً، ذلك أنّه مع أنّ قدره يتوقف على قرار قرّاء مستقبليين، ليعيدوا إليه الكلمة على الأقل كلما كنّا سنستدير نحوه، فإنّه سيأتي ليقوم كما في أوّل هِلّه بين من يقرأ وبين العالم الذي هو حاضر لدنّه، مجبراً إيّاه على [341] مساءلته (العالم) فيه وعلى إحالة أفكاره هو عليه (الأثر).

هو ذا السحر الذي يمارسه الأثر المكتمل على قارئه، وهو أنّه يجعل وللحظة كل احتجاج على موت الكاتب أمراً نافلاً، فالكاتب يختفي عندما يكون بصدد الإعداد لبدايات جديدة، والإبداع توقف نهائياً في ما دون العبارة التي كان أعلنها، والتي منها كان عليه أن يستمد تبريره الأخير؛ لكن، أيّاً كان تأثرُ من يلاحظ النهاية العبثية ـ وتخصيصاً من أوتي المزية المحزنة للدخول إلى غرفة عمل الكاتب،

وللتجول ببصره في حظيرة العمل المهجورة، وفي التدوينات والمخططات والمسوّدات التي تحمل في كل مكان البصمة البيّنة لفكر جائش قاربَ العثور على شكله ـ، فإنّ ذلك التأثر يقترن أيضاً بذكرى الرجل الذي حرم فجأة من مواصلة مهمته. مع امّحاء الذكرى، لن يكون مهمّاً فيما نعتقد، معرفة متى مات الكاتب وفي أي ظروف، وما إذا كانت مازالت أم لم تعد له القدرة على المواصلة، فمثلما أنّه لا يمكننا أن نتخيل، وأنّه لا حاجة بنا البتة إلى تخيل حركات الفكر التي تصاحب إبداعه، واضطرابه الداخلي وتردداته والمحاولات التي يسيخ فيها والتي يعود منها بعد جهود صرفت هباء، والتلعثمات التي بينها تتشكل لغته، كذلك نحن لن نعرف كيف نعثر على مادة للتفكر بأثره في الانكسار النهائي حيث تغور مغامرته.

لكن ما معنى أن يصبح أثر ما غريباً عن شروط إبداعه؟ ألا يجب أن نفهم من ذلك أنّه في ما وراء الاكتمال وعدم الاكتمال؟ وبالفعل، كيف لأثر أن يكون مكتملاً تماماً بالمعنى الاعتيادي للكلمة؟ لنفكّرَ به، من الواجب افتراض أنّ معناه كان تحدد بصرامة، وأنّه كان تمكّن ذات يوم بواسطة بيان بعض العبارات، من اكتساب تناسق بحيث إن كل كلام جديد يصبح نافلاً، يجب أن نرى فيه سلسلة طويلة من البراهين الصائرة إلى منتهاها في حجّة أخيرة. لكن في الحال ستصبح غير معقولة القدرة التي نعترف بها له في دفع قرّاء المستقبل بشكل متواصل إلى التفكر، وفي جمع الأسئلة التي يطرحونها عليه، والتي تتولد من تجاربهم الخاصة، في نفس التساؤل. [342] إنّ أثراً مكتملاً سيكون أثراً تمكّن منه المؤلِّف بالتمام، ولهذا السبب ذاته ليس للقارئ إلا أن يتملّكه هو بدوره، ولن يكون للأثر إذاً إلا قارئ واحد من خلال كل الذين يقرؤونه. ولن يكون بمقدورنا القول إذاً إنّه يظل حاضراً بين الناس بالرغم من الزمن الذي

انقضى منذ إبداعه؛ وما ذلك لأنّ الحقائق المكتشفة كان توجّب عليها التوقف عن العمل كحقائق، وإنّما لأنّها تثبتت نهائياً في عمليات معرفية سيكون في الإمكان تكريرها دوماً، إنّها ستمثّل مجرد مكسب سيكون من غير المجدي العودة إليه.

الأثر يسحر كما كنا قلنا، وفي اللحظة التي يختفي فيها المؤلف، يفصلنا عنه ويدفعنا إلى أن نراه هو كما سيراه قراء المستقبل؛ لكن ذلك لا يعني أنّه قد اكتسب هوية محددة خارج الزمن. وبدَل انسحابه من زمننا كما من أي زمن آخر، فإنّه على العكس من ذلك يجتاح أمام ناظريْنا ميدان الماضي والمستقبل، إنّه حاضر مقدّماً لدنّ ما ليس كائنا بَعدُ، ومعنى ذلك الحضور يظل متوارياً عنا جزئياً. ولا شك عندنا في أنّه سوف لن يتكلم عندما لن نكون هناك لكي نسمعه ـ مثلما تواصلُ الكلامَ آثار الماضي ومن مسافة بعيدة عن مؤلفيها وعن قرائها الأُوَل ـ ونحن نعرف كذلك أنّنا سنقرأ فيه ما لسنا قادرين على قراءته، وأنّ التأويلات الأفضل تأسيساً لن تستنفد معناه. إنّ الزمن الجديد الذي ينشئه، وإن كان مختلفاً عن زمن التاريخ الواقعي، فإنّه ليس غريباً عنه، ذلك أنّه يوجد دائماً في الأبعاد الثلاثة للحاضر والماضي والمستقبل، وإذا ما بقي هو نفسه فهو دائماً في ترقّب معناه الخاص. وليست صورته وحدها هي التي تتجدد، إنّه هو ذاته الذي يدوم، والدوام أساسيّ بالنسبة إليه طالما أنّه أُنجز لاقتبال محنة تغيرات العالم وتغيرات فكر الآخرين. من زاوية النظر هذه وحدها، هو يمتلك وجوداً إيجابياً ـ وما ذلك لأنّه هو ما هو نهائياً، ولكن لأنّه يستثير التفكير دائماً، ولأنّه لن يتخلف أبداً عمن سيسأله، وسيتدخل غداً كما كان تدخل بالأمس، في علاقاتنا بالعالَم.

لا أهمية إذاً أن يبدو عمل الكاتب قد بلغ تمامه أم لا: فحالما

[343] نجد أنفسنا قبالة الأثر نكون معرضين لنفس التردد؛ وبقدر ما نتوغل في ميدانه وبقدر ما تتزايد معرفتنا، بقدر ما نكون أقل قدرة على وضع حد لأسئلتنا. وعلينا أن نقرّ في النهاية بأنّنا لا نتواصل معه إلا بسبب هذا التردد، وبأنّنا لا نستقبل حقاً ما يهبُنا التفكيرَ فيه إلا لأنّ هذه الهبة لا اسم لها، وبأنّه هو ذاته لا يتحكم بكامل السيادة في أفكاره، بل يظل في تبعية للمعنى الذي يود إيصاله.

نحن ملزمون إذاً بإعادة النظر في مصير الأثر. لقد كنا نعتقد أنّنا بادلنا بليّة الإبداع المحترَم مقابل أمن وسكينة الأثر الناجز، ففيه كنا نجد امتلاء المعنى وصلابة الكينونة. والحالة هذه، فإنّ حضوره يبعث حقاً على الاطمئنان بما أنّه لا حدود له، وبما أنّه يحتل مكانه عن جدارة بين آثار الماضي ويشع في اتجاه المستقبل إلى أبعد مما يحلو لنا أن نتخيل، وبما أنّ الفكرة ذاتها التي هي فكرة إمكانية امحائه يوماً من ذاكرة الناس لا تستطيع شيئاً ضد اليقين بأنّ الأدب سيظل علامة حية، طالما أنّه سيظل يحمل تساؤلاً حول علاقتنا بالعالم. لكن ذلك الحضور يظلّ كلغز، ذلك أنّ الأثر لا يدعونا إلى الالتفات إليه إلا لكي يشعرنا بامتناع كيان معين. وهو يمنح ذلك الامتناع شكلاً فريداً ولكنّه لا يتخطاه. فمن الأساسي بالنسبة إليه أن يظل شاهداً عليه، وأن يظل منفصلاً عن ذاته كما يظل منفصلاً عن العالم الذي يريد أن يقبض على معناه.

وهكذا سنكتشف مرة أخرى الموت في الأثر لأنّ قدرته مرتبطة بعجزه الأخير، ولأنّ كل السبل التي يفتحها والتي سيبقيها مفتوحة دوماً لا تفضي ولن تفضي إلى نهاية. ذلك الموت، عبثاً نحاول استبعاد تهديده: نتخيل أنّ ما لم يتمكن الأثر من قوله سيقوله آخرون في المستقبل، لكن ما لم يقله يخصه هو، والأفكار التي يوقظها لن تدوَّن في أثر جديد إلا بعيداً عنه وباسم بداية جديدة. إنّ المعنى

الذي ينثره يظل معلقاً دوماً والدائرة التي يرسمها تحيط بخلاء معين أو بغياب معين.

لعله هو ذا سبب تحيُّرنا إزاء الكتاب اللامكتمل؛ إنّه يضعنا بقسوة إزاء التباس أساسي نفضّل غالباً تجنبه. إنّ ما يحيّر ليس هو أنّ [344] الجزء الأخير من الخطاب قد توارى عنا، وأنّ الهدف الذي كان يرومه الكاتب قد أصبح مذاك بعيد المنال، بما أنّ ذلك الهدف هو بالفعل لن يقع بلوغه أبداً؛ وإنّما هو أنه علينا في نفس اللحظة أن نكتشف الضرورة المدوَّنة في الأثر ـ الحركة العميقة التي بها يستقر الأثر في الكلام لينفتح لشرح ثَرّ للعالم، وإقباله على نظام وجود حيث يبدو أنّه سيستقر فيه إلى الأبد ـ وأن نكتشف هذا التوقف الغامض الذي يترك الأثر بعيداً عن غرضه، ويلقي به مجدداً في الحدود القائمة لتعبيرته، ويبعث فجأة على التشكيك في مشروعية مغامرته. يمكننا أن نقتنع تمام الاقتناع بأنّ الارتياب الذي يتركنا فريسة له إنّما يبعث على تساؤلنا عن العالم ويغذيه، إنّ الأثر ما يزال يتكلم عندما يصمت بفضل قدرته على تعيين ما هو كائن، وما سيكون دائماً في ما وراء ما يمكن التعبير عنه، يبقى أنّه كرس نفسه للكشف الدائم للمعنى، وأنّ كل حقيقته قد كانت في ذلك الكشف، وأنّه لن يبلغ تمامه دون أن يلفه النقاب بدوره ودون أن تتيه مسالكه في الظلام.

إنّ من ترد عليه هذه الأفكار هو مع ذلك أقل عرضة لنسيانها أمام الكتاب الأخير لموريس مرلو ـ بونتي، وهو يعرف أنّها كانت أفكاره هو، وما زال يتعلم منه كيف يرى إلى أين تقوده، فلنعاود على سبيل المثال قراءة «الفيلسوف وظله»، «اللغة اللامباشرة وأصوات الصمت»، الملاحظات التي دبجها تقديماً لكتاب **مشاهير الفلاسفة**، أو لنقرأ فحسب الصفحات التي تركها لنا الكاتب بعد موته، وسنرى أنّه لم يتوقف أبداً عن التساؤل عن ماهية الأثر

الفلسفي. لقد كان ذلك من قبل بالنسبة إليه هو إشكال تفهّم الرابطة الغريبة التي كانت تربط مغامرته بمغامرة سابقيه، وقد أبرز بشكل لا يضاهَى التباس علاقة تفتحُنا وتجعلنا منطوين على أنفسنا في نفس الآن إزاء حقيقة ما كان فكّر فيه الغير، يكشف وفرة المعنى من ورائنا ويكشف بالتزامن، مسافة لا تُعبر من الحاضر إلى الماضي، يضيع فيها معنى التراث الفلسفي، ويولد مطلب استعادة عمل العبارة في العزلة ودون عوْن خارجي. والحال أنّ الأسئلة التي كان يطرحها على [345] نفسه بخصوص الماضي، كيف كان لها أن تتوقف عن حثه عندما كان يلتفت جهة مستقبل الفلسفة، وكان يبحث عن تقدير أهمية كلماته الخاصة؟ إنّه سيان أن نقرّ أنّ آثار الماضي مهما كانت زاخرة بالمعنى، فإنّها لم تكن أبداً قابلة للاستشفار في جملتها، وهي لا تخلصنا من ضرورة التفكير في العالم كما لو أنّه كان يجب التفكير به لأول مرة، وأن نعترف للذين سيأتون من بعدنا بحقهم في أن يروا بدورهم رؤية جديدة، أو على الأقل أن ينقلوا مركز التساؤل الفلسفي إلى موضع آخر. وقد كان يعترض في نفس الوقت على أن تكون مغامرة الفيلسوف قد تطابقت أبداً مع بناء النسق، ولنفس السبب فقد رفض أن ترتفع تجربته الخاصة نحو المطلق، وأن يبحث فيها عن قانون كل تجربة ممكنة. وكما كان مقتنعاً بأنّ الأثر لا يظل مصدراً للمعنى إلا لأنّ الكاتب قد عرف في زمانه كيف يفكر بما قدمه له الحاضر لكي يفكر فيه، وأنّه باستعادة امتلاك الحاضر القديم نتواصل مع ذلك الأثر، لكن ذلك التواصل يقع منعه دائماً طالما كنّا مضطرين نحن بدورنا أن ندرك كل الأشياء من زاوية النظر التي نحتلها، كان بالمِثل مقتنعاً بمشروعية بحثه، ومن المؤكد، بقدرته على التحدث لآخرين يجهلون كل شيء عن موقفه بمثل ما يجهلون عن عجزه، جعل ما يمنح قيمة لتساؤلاته إنّما كان منوطاً بشكل جوهري بفكرته عن الحقيقة، ويظل قائماً مذاك تحت نفس النور. وهكذا كان يعتقد

أنّ عمل تعبيرنا لا يلتقي بعمل الآخرين إلا بواسطة سبل لا نسيطر عليها، ويجب أن نشك دائماً أنّ الآخرين يأتون ليبحثوا في تعبيرنا عما نبحث عنه نحن ذواتنا بواسطة حركة تبدو لنا أنها هي ذات حركة الحقيقة الفلسفية. وبالتأكيد فإنّ مثل هذا الشك لم يدمر في فكره فكرة وحدة للفلسفة. وذلك حقاً لأنّ الفلسفة كانت في نظره تساؤلاً موصولاً وأنّها تلزم نفسها باستمرار بعدم افتراض أيّ شيء افتراضاً مسبقاً، وبالتغاضي عن المكتسَب وبالمخاطرة بفتح سبيل لا تؤدي إلى أيّ مكان. بمقتضى نفس الضرورة تمثُل كل مغامرة بصفتها منعزلة نهائياً وتتصل بكل المغامرات التي سبقتها والتي ستعقبها. ثمّة إذاً رغم المظاهر خطاب ضخم يتطور، تتأسس داخله كلمات كل واحد، ذلك أنّ هذه الكلمات وإن لم تشكّل مطلقاً تاريخاً متمفصلاً منطقياً، فإنّها مأخوذة على الأقل في نفس نماء اللغة، وهي مكرَّسة [346] لنفس المعنى. لكن اليقين بأنّ مثل ذلك الخطاب يسندنا لن يقدر على جعل الحدود بين الآثار تمحي، وعلى جعلنا متأكدين من إخلاصنا له عندما نكتشف في تجربتنا إخطاراً بالتفكير فيه، فالالتباس ليس محسوماً أبداً بما أنّه لا يمكننا البتة أن نفصل التساؤل تماماً عن الآثار التي تشكّل فيها، وأنّه بولوجنا نطاقها نجد أنفسنا مطلعين فيها عليه حقاً، وأخيراً أن نتساءل نحن من تلقاء ذواتنا، فذلك معناه أيضاً أنّنا نتكلم وأنّنا نجد مقياس بحثنا في اللغة. إلى درجة أنّنا نصطدم دائماً بواقع الأثر وبغموضه وإلى درجة أنّ كل أسئلتنا حول العالم، تلك التي نظن أنّنا نكتشفها عند قراءة من سبقونا، وتلك التي نعتقد أنّنا نستمدها من ذواتنا، تتبدى مبطَّنة ضرورة بسؤال حول كينونة اللغة والأثر: سؤالاً لا يلغيه الاقتناع بأنّ المعنى ينعطي لنا، بل هو يكبر في نفس الآن مع ذلك الاقتناع طالما بقي غامضاً أساس هذا المعنى وغامضة علاقة الأثر بما هو قائم.

أن يكون من الواجب علينا الآن وقد مات مرلو ـ بونتي، أن ننظر إلى أثره كأثر من بين الآثار الأخرى، كما كان ينظر هو ذاته ويعلّمنا أن ننظر إلى آثار الآخرين، فإنّ ذلك، بمعنى ما، لا يقدم لنا أي عوْن. وليس لأنّه يمنع ذاته من اختزال المعنى في ما يقدمه له العالم ليفكر به في الحاضر، ولأنّه يحدد مقدماً مكان حريتنا، يكون من الأيسر علينا أن نضطلع بها، وأن نحسب حساب ما كانته مهمته وما ستكونه مهمتنا داخل الفلسفة. عندما تصبح محسوسة لدينا المفارقة المكوّنة للأثر ـ حقيقة أنّه يريد أن يسمي الكينونة من حيث هي كذلك، ويتبين أنّه يكرر اللغز الذي يجابهه في كينونته، وأنّه يطالب بالتساؤل كله دون قدرة على أن يفعل شيئاً أفضل من أن يفتح طريقاً تظل وجهتها بالنسبة إلى الآخرين غامضة دوماً ـ، وعندما ينكشف التباس علاقتنا به ـ أن نتعلم التفكير فيه، وأمام عجزنا عن السيطرة على ميدانه، علينا أن نحمل أفكارنا إلى مكان آخر ـ، حينها لا تفعل حيرتنا إلا أن تتزايد. لكن، لعلنا باستذكار تلك الأسئلة التي كانت أسئلة فيلسوفنا، نكون مستعدين بشكل أفضل لتقبّل فكره، وبالأخص كتابه الأخير الذي لم يتمكن إلا من بدئه، وأن نقدّر [347] حدث ذلك البدء الأخير الذي كان يجب أن تبلغ فيه مغامرته نهايتها، وأن نصغي أخيراً إلى كيفية تأكُّدِ معنى خطابه في كيان أثره.

لحظة موته، كان مرلو ـ بونتي منكباً على إنجاز كتاب هو **المرئي واللامرئي**، الذي تمّ تحرير جزئه الأول فحسب. ويشهد هذا الجزء على ما بذله من جهد لإكساب فكره تعبيرة جديدة. وحسبنا أن نقرأ بعض البحوث المجمعة في **علامات** والتوطئة التي مهد بها لها، وأن نقرأ **العين والفكر**، وهي كتابات تنتمي جميعها إلى الفترة الأخيرة من حياته، لنقتنع أن كتاباته الأولى، الشهيرة فعلاً، بعيداً عن أن تمثل الوضع النهائي لفلسفته، لم تفعل غير أن وضعت أسس

مغامرته، وخلقت فيه ضرورة الذهاب إلى ما هو أبعد. لكن كتاب **المرئي واللامرئي** كان يجب أن يوضح بالتمام السبيل التي قطعها الفيلسوف، منذ الزمن الذي جعله فيه النقد المزدوج للمثالية وللتجربية يقتحم قارة جديدة، ففي الصفحات التي بقيت لنا وفي رؤوس الأقلام التي تصاحبها، يصبح القصد بيّنا في استعادة التحليلات السابقة حول الشيء والجسد، وعلاقة الرائي والمرئي لتبديد التباسها، ولإثبات أنّها لا تكتسب كامل معناها إلا خارج التأويل السيكولوجي، مع ارتباطها بأنطولوجيا جديدة. ووحدها هذه الأنطولوجيا بإمكانها الآن وضع أساس مشروعية ذلك القصد، كما أنّها وحدها ستتيح ربط ضروب النقد الموجه إلى الفلسفة التفكرية، وإلى الديالكتيك وإلى الفنومينولوجيا ـ وهي ضروب نقد ظلت حتى ذلك الحين مبعثرة وتابعة ظاهرياً للتوصيفات التجربية ـ، بكشفها العجز الذي نحن عليه من الآن فصاعداً للإبقاء على وجهة نظر الوعي.

لا شك أنّ مرلو ـ بونتي وهو يباشر هذا العمل، كان يرتئي أنّ كتابه أمامه وليس وراءه. إنّه لا يفكر في تقديم إضافة أو تصويبات لكتاباته السابقة ليجعلها أيسر منالاً لدى الجمهور، أو للدفاع عنها فحسب ضد ما تعرضت له من هجومات، كما لو كان لها في نظره هوية محددة، فما كان أنجزه لا أهمية له إلا من حيث أنّه يكتشف فيه غائيةَ مهمةٍ ما؛ وقنيته لا قيمة لها إلا لأنها تمنح القدرة على المواصلة، وهذه القدرة لا يمكن أن تمارَس إلا مقابل قلب العمل السابق وإعادة تنظيمه وفق أبعاد جديدة. إنّ يقينه بأنّ محاولاته الأولى [348] لم تكن غير ذات جدوى، إنّما يأتيه فحسب، مما تضطره إليه من مراجعتها حتى يفكر فيها ويفسح مجالاً لما تطالب به.

ألاّ يسع القارئ مشاطرة هذا الإحساس مشاطرة تامة، فذلك أمر

مؤكد، فالأشياء السارية لها في نظر القارئ أهميتها التي تربط الكاتب بها وتجذبنا إليها. وعندما يقرأ كتابات مرلو - بونتي الأولى، يكتشف حضور فلسفة، ففي حين تثير فيه هذه الكتابات عدداً لا يحصى من الأسئلة التي تهيئه لانتظار البقية، وحتّى حين يضعه هذا الانتظار، كما قلنا، في نفس زمن المؤلف، فإنّه يدرك أفكاراً بل أطروحات لا يطال الشك في نظره متانتها. هذه الأفكار هي التي سيواجهها مستقبلاً بكلمات الكاتب بحثاً عن تأكيدها، أو على العكس بحثاً لها عن تغيرات بل وحتّى عن تكذيب. لكن، بالنسبة إلى الكاتب فإنّ الساري من القول له أهمية أخرى، إنّه ينشئ ضغطاً خفياً على الكلام، إنّه ما يجب أن نضطلع به وهو ما يجب أن نتحسّب له دائماً، إنّه ليس واقعاً إيجابياً على الإطلاق. إنّ ما وراءه من أفكار هي أفكار جوفاء، لكّنها أكثر فعالية بقدر افتقارها إلى كل ما تستدعي التفكير فيه، وإنّه ذلك الخواء المحدد جداً هو الذي يكفل مغامرته. دون شك، لا شيء يمكن أن يجعل منظور الكاتب ومنظور القارئ يتطابقان، ذلك أنّ وهمهما ينطلق من دوافع متنامة. ومثلما لاحظنا ذلك غالباً، فإنّ أحدهما لا يستطيع أن يرى ما يكتب، وهو يكتب لأنّه لا يرى؛ والآخر بالمقابل لا يستطيع إلا أن يرى. والحالة هذه، فإنّ الأثر الذي لا يستطيع الكاتب أن ينظر إليه هو في تقديره كأنّه لم يوجد، وهو يسعى دائماً في الكتابة إلى التأكد مما يجب أن يكونه، في حين أنّ الأثر وهو يتوجه إلى نظرتنا كقراء يحاول أن يغويها لتعتبره كشيء من بين الأشياء الأخرى، شيئاً موجوداً بما أنّه مدرَك، وأنّه ليس لها إلا أن تعرف خصائصه. هذه المسافة من منظور إلى آخر تتفاقم فجأة بشكل لانهائي بموت الفيلسوف، ذلك أنّ أثره بكامله هو الذي تحوّل إلى قول جاهز، وهو ينعطي مذاك متخذاً مظهر موضوع. وحتى الصورة التي كان يحملها عن عمله المقبل، عندما نكتشفها لدى قراءة أوراقه الخاصة، لا تزعزع يقيننا بكوننا إزاء أثر، والكتاب

الأخير ـ بالرغم من عدم اكتماله ـ يوفر لنا الفرصة مجدداً لتقويم ذلك الأثر، وتقويمه بشكل أفضل ، بما أنّ الكتاب الأخير يوفر معلومات [349] نهائية حول طبيعة الأثر. ومع ذلك فإنّ اللحظة التي نكتشف فيها هذا الكتاب الأخير هي كذلك اللحظة التي يتهافت فيها وهمنا. وبقدر ما يبدو لنا أنّه من الطبيعي أن نبحث فيه إن لم يكن عن المعنى النهائي فعلى الأقل، عما سيعطي ذلك المعنى للكتابات السابقة، بقدر ما يكون من الصعب أن نتعرف إلى ذلك الاكتمال في سمات مقدمة حيث تتكاثر الأسئلة، وحيث تُرجأ الأجوبة دائماً وحيث يستند الفكر باستمرار إلى خطاب مقبل ممنوع من الآن فصاعداً.

وفي الواقع، كانت هي ذي وظيفة المئة وخمسين صفحة المخطوطة التي اختُزل فيها كتاب **المرئي واللامرئي**: التقديم، فالأمر يتعلق بتوجيه القارئ صوب مجال تحُول عاداته الفكرية بينه وبين الوصول إليه مباشرة. ويتعلق الأمر على وجه الخصوص بإقناعه أنّ المفاهيم الأساسية للفلسفة الحديثة ـ على سبيل المثال، التمييز بين الذات والموضوع وبين الماهية والواقعة وبين الكينونة والعدم، ومفاهيم الوعي والصورة والشيء ـ والتي تستعمَل باستمرار، تفترض مسبقاً تأويلاً فريداً للعالم، ولا يسعها أن تطمح إلى منزلة خاصة عندما يكون غرضنا هو أن نستأنف وقوفنا حقاً قبالة تجربتنا، لنبحث فيها عن ولادة المعنى. فلِمَ أصبح من الضروري اتخاذ انطلاقة جديدة، ولِمَ لم يعد بإمكاننا التفكير داخل إطار الأنساق القديمة، ولا حتى البناء على الأرض التي نراها تمد جذورها فيها، مهما كانت متباينة وجهة هذه الأنساق، هو ذا ما عمل الكاتب جاهداً على قوله في المقام الأول. إنّه يدعو إلى تفحص وضعنا على ما هو عليه قبل قيام العلم والفلسفة بترجمته، تبعاً لمتطلبات لغة كل منهما، وقبل نسياننا أنّهما هما ذاتهما مطالبان بتقديم كشف حساب حول

أصولهما الخاصة. لكن هذا الفحص لم يتمّ تقديمه، وإنّما أُعلِن عنه فحسب؛ وحدها بعض نقاط الاستدلال تجعلنا نستشف ما يمكن أن يكونه وصف التجربة الوفيّ للتجربة. وشكل الخطاب ذاته هو تحذير. تحفظات دائمة، تلميحات إلى ما سيقال لاحقاً، طريقة التعبير الشرطية، كلها تمنع من حبس الفكر في الملفوظات الحاضرة. عندما يحين الوقت سينكشف المعنى الحقيقي للعرض، ذلك هو فحوى ما يقوله الكاتب؛ مضيفا أنّ الحجّة كان يمكن أن تنبسط بشكل مغاير، [350] لو لم يكن في عجلة من أمره، ليشير أولاً إلى الخطوط العريضة لبحثه. والحال هذه، سيكون من الخطأ اعتبار هذه التحفظات حيلاً، بل يجب أن نقرأ الصفحات التي تركها الكاتب كما كان يودّ هو أن نقرأها، بنيّة أنّ كل ما كتب فيها مازال مؤقتاً، وبما أنّ انتظارنا للبقية لن يستجاب له، فإنّه يجب أن نقرأها على علاتها، في ارتباطها بالصفحات التي تنقصها: ومهما كان ميلنا قوياً للبحث في الحقل الحالي للخطاب عن معنى مكتف بذاته، فإنّه لا يسعنا تجاهل الفراغ الذي يحمله في مركزه. ويظل الأثر أكثر فغراً بقدر ما أنّه لا يتشكل أمامنا، إلا لكي يشير إلى ما أصبح من المستحيل عليه قوله. وأول حق نعترف له به هو دون شك أن نراه على الهيئة التي هو عليها، وأن نعرف حالة الحرمان التي يضعنا فيها، وأن نقدّر الخسارة التي يشعرنا بها، وأن نعرف أخيراً أنّ تلك الخسارة لا يمكن أن تعوَّض، وأنّه لا أحد يمكنه أن يعبّر عما تعذر على الأثر التعبير عنه.

لكن، لعلنا نخطئ بشكل أفدح إذا ما أردنا أن نستنتج، وقد اقتنعنا على هذا النحو بأنّ الجزء الأول من كتاب **المرئي واللامرئي** هو بمثابة مقدمة، أنّه يبقى عند ما هو دون الأساسي. وسيكون ذلك حينئذ تجاهلاً لطبيعة أثر الفكر، ذلك أنّه في هذا الأثر يكون التعلم حاسماً دوماً، وحقيقة المسار مسبَّقة دائماً في المحاولة الأولى؛ بل

وأكثر من ذلك: في لحظة من لحظات الخطاب تتولد علاقة بين ما قيل وما لم يقع قوله بعد، علاقة تضاعفُ كل ملفوظة وتولّد من وراء تتابع الأفكار عمقاً للمعنى، تتعايش فيه تلك الأفكار وتتبدى متكاينة فيه، ودون أن تتوقف عن الانخراط في الزمن، ترسَخ بالتزامن في ميدان واحد ـ بحيث إنه بمجرد أن ينفتح ذلك البعد، نجد أنفسنا في حضرة الأثر، ويتغلب الأثر على ذلك البتر الذي سلطه عليه القدر. لكن، في الحالة الخاصة سيكون ذلك بخاصة تجاهلاً لقصد الكاتب الذي يعمل منذ بداية مؤلَّفه على إظهار الرابطة القائمة بين كل أسئلة الفلسفة، على علاقتها المتبادلة، على حتمية التساؤل الذي تصدر عنه، وبعيداً عن الانسياق وراء اعتبارات تمهيدية، يجمّع في خطاطة أولى معظم المباحث التي ينوي مزجها وإعادة مزجها لاحقاً، فعلى سبيل المثال ليس عرضاً لمنهج هو ما يقدمه لنا هذا الجزء الأول: إنّه يتضمن بالأحرى تحذيراً ضد ما [351] يسمى عامة منهجاً، أيّ ضد مشروع تحديد نظام برهنة، له قيمته في ذاته بمعزل عن تطور فعليّ للفكر؛ إنّه يطلب أن يطلع المعنى من وصف التجربة ومن الصعوبات الكامنة فيها، حالما نريد التفكير فيها وفق مقولات الفلسفة الماضية أو التفكير فيها بعامة؛ إنّه لا يريد أن يعلن مبدأ أو مبادئ تمكّن من إعادة بناء التجربة، ولكّنه يقترح بلورتها في كل الاتجاهات، مسائلاً في الوقت نفسه علاقتنا بالعالم مثلما نعتقد أنّنا نحياه بسذاجة والوسط الثقافي الذي تتنزل فيه هذه العلاقة وتجد لها وضعاً محدداً. والحال أنّه لكي يتشكل هذا الغرض يجب أن نكون حددنا موقفنا سلفاً؛ يجب ـ وتلك هي المهمة التي ندب لها مرلو ـ بونتي نفسه منذ البداية ـ أن نتفحص الحركة التي تحملنا على القبول بالأشياء وبالآخرين، وتفحص الالتباسات التي تُعرّض لها؛ لِمَ لا تقاوَم ولِمَ تتحول إلى لغز عندما نريد أن نفكر فيها؛ يجب أن نواجه ما سماه الكاتب «إيماناً إدراكياً» بحقائق العلم،

وأن نكتشف أنّ العلم الذي يبدو مسيطراً غاية السيطرة على موضوعه، طالما أنّه يبنيه انطلاقاً من تعريفاته ووفقاً لنموذج قيسه، هو عاجز عن إيضاح تجربة العالم التي ينهل منها خلسة، وأخيراً عندما يلتقي في عملياته بأثر انخراط ذات عارفة في الواقع، يتضح أيضاً أنّه تعوزه القدرة التي تعوز الوعي المشترك لتحديد منزلة لتلك الذات؛ وأخيراً يجب أن نعبُر من جديد طريق التفكر التي هي طريق الفلسفة الحديثة - والتي في نهايتها تبدو كل المشكلات وكأنّها بُتّ في أمرها، بما أنّ الفكر يضاعف الآن الحياة الإدراكية على طول مداها، ويحمل إليها مبدأ تمييز بين الصحيح والخاطئ وبين الواقعي والخيالي، - وأن نرى ضمن أي شروط يتمّ التوصل إلى ذلك «الحل» ومقابل أيّ تشويه تحوّل وضعنا إلى مجرد موضوع معرفة، وجسدنا إلى أيما شيء، والإدراك إلى فكر للإدراك، والكلام إلى دلالة محض، وبأي حيل يتوصل الفيلسوف إلى أن يخفي عن ذاته ملازمته للعالم وللتاريخ وللغة.

[352] هذا التوضيح الأول يفترض سلفاً تردداً بين وصف التجربة ونقد المعرفة الفلسفية، وما ذلك لأنّه كان علينا أن نشجب أخطاء النظرية إزاء ما هو كائن، وإنّما لأنّه بعيداً عن التخلي عن الفلسفة الماضية لإقامة نسق جديد على صفحة بيضاء، فإنّنا نتعلم من صلبها أن نرى بشكل أفضل، ونحن نضطلع بمشروعها ونبحث فحسب عن إيصاله إلى منتهاه، إنّما نبلور وضعنا الخاص انطلاقاً مما تعطينا التفكير فيه بخصوص العالم. وهكذا نكون منهمكين في معمعة البحث، منشغلين مسبقاً بجوْب مجال أسئلتنا، وبمفصلة بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر، وباكتشاف الحتمية التي تحكمها في حين كنا نعتقد أنّنا بدأنا نتقدم وحسب.

بمعنى ما ثمّة بداية فعلاً لكن بمعنى آخر تضللنا هذه الصورة.

ذلك أنّه من الحقيقي في نفس الوقت أنّ المؤلف يدعو إلى اتخاذ منطلق جديد، ومع ذلك هو يمنع نفسه من البحث عن نقطة الأصل التي تمكّن من رسم طريق المعرفة المطلقة. ولعل ذلك هو ما يميز مشروعه بعمق عن مشروع سابقيه. لقد كان شديد الاقتناع بالعجز الذي عليه الفلسفة لتقوم مَعيناً خالصاً للمعنى، حتّى أنّه كان يريد أولاً فضح وهمها. وهكذا، كان ينطلق في تخطيطات استهلالية أولية، من تلك الملاحظة القائلة إنّنا لا نستطيع أن نكتشف أصلاً في الله، في الطبيعة أو في الإنسان، وإنّ مثل هذه المحاولات تتلاقى فعلياً في أسطورة بلورة كاملة للعالم، ومطابقة تامة بين الفكر والكينونة لا تعير أي أهمية لانخراطنا في الكينونة التي نتحدث عنها، وإنّ تلك الأسطورة لم تعد مع ذلك تسند في عصرنا أي بحث مثمر، وأنّ تبديدها ليس سقوطاً من جديد في الشكوكية واللاعقلانية، لكنّه تعرّفٌ، ولأول مرة، على حقيقة وضعنا. لقد كانت هذه الفكرة شديدة الرسوخ لديه حتى أنّا نعثر عليها من جديد معبَّراً عنها في آخر ملحوظة خطّها قبل موته بشهرين، فهو يقول: «إنّ مخططي... يجب أن يُعرض دون أي مصالحة مع **الإنسانوية**، ولا أيضاً مع **الطبيعوية**، ولا مع **الثيولوجيا** في نهاية المطاف، فالأمر يتعلق تحديداً ببيان أنّ الفلسفة ما عاد يمكنها أن تفكر وفق هذا الانفلاق: الله، الإنسان، المخلوقات ـ وهو الانفلاق الذي كان تبناه سبينوزا...».

[353] إذا كان ثمّة من ضرورة للبدء من جديد، فإنّ ذلك يكون إذاً بمعنى جديد تماماً، فالأمر لا يتعلق بكنس الأنقاض لوضع أساس جديد، وإنّما يتعلق بالأحرى بالاعتراف بأنّنا مهما قلنا عن الكينونة فإنّنا نَسكنها بكامل كياننا، وبأنّ عمل تعبيرنا هو كذلك استقرار فيها وبأنّ تساؤلنا، في نهاية المطاف ولنفس السبب، لا أصل ولا نهاية له

بما أنّ أسئلتنا تولد دوماً من أسئلة أقدم، وبما أنّه ليس بوسع أي إجابة أن تبدد لغز علاقتنا بالكينونة.

لقد كان كافكا (Kafka) يقول إنّ الأشياء تمثُل لديه «ليس بجذورها وإنّما بأيّما نقطة كائنة جهة وسطها». لقد كان يقول ذلك للتدليل على بؤسه دون شك؛ لكن الفيلسوف الذي ينفك عن أسطورة «الجذر» يقبل بجرأة أن يستقر في ذلك الوسط، وأن ينطلق من تلك «الأيّما نقطة». هذا الإكراه هو علامة رباطه، ولأنّه يخضع له كان لديه الأمل في التقدم من ميدان إلى آخر في المتاهة الداخلية، حيث تمحي حروف المرئي وحيث يقود كل سؤال عن الطبيعة إلى سؤال عن التاريخ، وكل سؤال من هذا الجنس إلى سؤال عن فلسفة الطبيعة أو فلسفة التاريخ، وكل سؤال عن الكينونة إلى سؤال عن اللغة. في مشروع كهذا يمكننا أن نرى مراحل، لكن لا يمكن أن نميز بين الاستعدادات والاستكشاف ذاته. قال مرلو - بونتي ذات مرة وهو يتحدث عن بحثه إنّ الأمر يتعلق بـ «صعود يراوح مكانه»⊕؛ وغالباً ما كان يراه يرسم دائرة، مجبراً إياه على المرور غدوّاً ورَواحاً بنفس نقاط التوقف. وأياً كانت الصورة، فإنّها تمنعنا من أن نفكر في أنّنا لسنا في خصام مع ما هو أساسي منذ البداية. على العكس من ذلك تماماً، علينا أن نقرّ أنّ المقدمة هي المسار الأول في الدائرة، وأنّ الأثر وقد وصل إلى منتهاه، لم يكن له ليتجاوز مع ذلك حدودها وينهي الحركة، طالما كان من المؤكَّد أنّه ضمن هذه الحدود، وبواسطة هذه الحركة يكتشف الأثر قدرته على التعبير.

على هذا النحو يكون من الحقيقي أنّ المئة والخمسين صفحة المخطوطة التي يُختَصر فيها حالياً كتاب **المرئي واللامرئي**، كان

⊕ نجد عبارة مرلو - بونتي هذه في ص 277 من هذا الكتاب.

يُفترض فيها أن تشكل بدايته وهي مازالت تظهر لنا كمقدمة، وفي نفس الآن هي أكثر من ذلك وهي تحمل معنى الأثر وتدعونا إلى أن نكتشفه فيها: أن تكون بقية الكتاب كان يمكنها أن تكون شيئاً آخر [354] غير كونها توضيحاً أو شرحاً للأفكار المعلنة في جزئه الأول وأن يكون هذا الجزء الأول يستبق الكتاب، هو ما يسمح باستحضاره.

والحال هذه، فإنّ دهشتنا من هذه المفارقة لعلها تكون أقل وقعاً إذا رأينا كيف أنّها راسخة في لغة الأثر وفي عمل الكتابة، مثلما كان يراه الكاتب. وإنّه لأمر بيّن فيما لو أردنا أن نعيد إنشاء التمفصلات الرئيسة للكتاب الذي كان يعدّه، لوجدنا أنفسنا في عجز مادي عن التوصل إلى ذلك. ومن الأكيد أنّ العديد من رؤوس الأقلام والمسوّدات القديمة وبعض الإشارات النادرة للتخطيط، إشارات بالغة الإيجاز ولا تتفق جميعها في ما بينها، تسمح بتصور ضخامة بحثه. لكن أن نعرف أنّه كان على الأثر أن يعود مطولاً على مسألة الإدراك وأن يخصص حيزاً مهماً، وبالأخص للأعمال الجديدة لعلم النفس التجريبي ولعلم نفس الشكل، وأنّ دراسة مفهوم الطبيعة كانت تتطلب وصف العضوية الإنسانية والسلوك الحيواني وبحث ظاهرات التطور، وأنّ هذه الدراسات ذاتها كان يمكنها أن تتحكم بنقد، ما كان المؤلِّف يسميه «مركّب الفلسفة الغربية»، وأنّ هذا النقد بدوره كان عليه أن يجد نتيجته في تصور جديد للتاريخ وللعلاقة طبيعة - تاريخ، وأخيراً - وهذه هي أقل الفرضيات ريبة - أن يكون على الأثر الانتهاء بتفكّر في اللغة، وفي هذا الشكل المخصوص من اللغة الذي هو الخطاب الفلسفي، عائداً بذلك وهو في نهايته على لغز بدايته، إنّ ذلك [كله] هو ما يورثنا جهلاً بالسبيل التي كان يمكن أن يسلكها الكاتب وبنظام مراحل أو ثورات الفكر، فكيف لنا أن نعتقد إذاً أن نفور مرلو - بونتي من رسم مخططات، ومن إعداد ما

يقصد إلى قوله في تبيانات ومن التمسك بمشاريعه، إنّما هو سمة مزاجية؟ الحقيقة بالأحرى هي أنّ تجربته كإنسان متفلسف كانت تطابقت مع تجربته ككاتب، وكانت منعته من السيطرة على عمله الخاص، مثلما يتخيل السيطرة عليه من كان المعنى بالنسبة إليه يمكن امتلاكه ذات مرة بكامله. هذا المعنى كان توجّب عليه اختباره في الكتابة. مقتنعاً بعدم وجود نقطة مفضلة تنكشف انطلاقاً منها الطبيعة [355] والتاريخ والكينونة ذاتها كبانوراما، أو كما قال ذلك غالباً، إنّ فكر التحليق يفصلنا عن حقيقة وضعنا، كان عليه في نفس الوقت أن يتخلى عن وهْم رؤية أثره الخاص كلوحة؛ وأن يُلزِم نفسه بالسير في نصف عتمة ليكتشف الرابطة الداخلية بين أسئلته، وأن يعترف تمام الاعتراف بحق ما يَطلب أن يقال هنا، والآن دون اطمئنان إلى سكينة معنى قد رُسِم وتمّ التفكير فيه مسبقاً. هكذا وفي نهاية المطاف نجد أنفسنا لذات السبب وحده مدفوعين للبحث عن ماهية الكتاب في ما كُتب، وممنوعين من تخيل تتمة الخطاب على أنّها الامتداد البسيط لبدايته. وتعلمنا لغة الفيلسوف ضرورة ليست منطقية، وإنّما هي أنطولوجية بحيث أنّنا نجد فيها أكثر من معنى، معنى المعنى، وحالما نفتقده نفقد الاتصال بذاك الذي كان يمنح العمق والحركة والحياة للأفكار، فبقدر ما يجب علينا أن نكون متنبهين لكلام الكاتب وأن نؤمّن له كل أصدائه في الفضاء الذي يسكنه، بقدر ما يحرّم علينا اجتياز حدود ذلك الفضاء واختراق منطقة الصمت الذي يلفه. إنّه ذلك الكلام وذلك الصمت هما اللذان يجب سماعهما معاً ـ ذلك الصمت الذي يتبع الكلام والذي ليس **لاشيئاً**، بما أنّه متعلق به ويسنده من قبل ومن بعد.

لقد كان مرلو ـ بونتي يتأمل من قبلُ علاقة الكلام والصمت، وقد كتب: «يجب أن يكون ثمّة صمت يلف الكلام بعدما كنا تبيّنا

أنّ الكلام يلف الصمت المزعوم للتطابق السيكولوجي، فما يكون هذا الصمت؟ مثلما أنّ الرد في النهاية ليس محايثة ترنسندنتالية عند هوسرل، وإنّما هو **تقرير عالَم** (Weltthesis) كذلك، لن يكون هذا الصمت نقيض اللغة». لقد كان ذلك تنبيها لنا إلى أنّ الكلام قائم بين صمتيْن: فهو يمنح تعبيراً لتجربة خرساء وجاهلة بمعناها الخاص لكن من أجل إظهارها في خلوصها وحسب، وهو لا يقطع اتصالنا بالأشياء، ولا يخرجنا من حالة التشوش التي نحن فيها مع كل الأشياء إلا ليوقظنا على حقيقة حضورها، وليعيّن لنا تضاريسها والرباط الذي يشدنا إليها. ذلك على الأقل هو حال الكلام الذي يتكلم طبقاً لماهيته، وإذا تعلق الأمر بالخطاب الفلسفي، حال ذلك الكلام الذي لا يخضع لسحر البيان ولا يودّ الاكتفاء بذاته ولا الانغلاق على ذاته وعلى معناه، بل ينفتح على الخارج ويقود إليه. [356] لكن إذا كان هو الذي يولد من الصمت يستطيع أن يبحث عن اكتماله في الصمت، وأن يعمل على ألاّ يكون ذلك الصمت هو نقيضه، فذلك لأنّه ثمّة تبادل من حيث المبدأ بين التجربة واللغة؛ وأنّ التجربة ليست شيئاً يمكن التطابق معه، وأنّها تحمل تعالياً بما أنّها هي في ذاتها سلفاً، تغاير وتمفصل وهيكلة، وأنّها بشكل ما تستدعي اللغة؛ وأنّ اللغة هي كذلك تجربة، وأنّه ثمّة كما كتب مرلو - بونتي ذلك بوضوح، كينونة للغة يتكرر فيها لغز الكينونة، وأنّه في ما وراء حركة الدلالات المحض تقوم الكتلة الصامتة للخطاب وهو ما ليس من جنس نظام ما ينقال، وأنّ أعظم فضائل التعبير هي أن يكشف ذلك المرور المتواصل الذي هو مرور اللغة إلى الكينونة، ومرور الكينونة إلى اللغة، أو ذلك الانفتاح المزدوج لإحداهما على الأخرى. التفكير في هذا التبادل هو دون شك ما كان توجّب على كتاب **المرئي واللامرئي** أن ينكبّ عليه ليصل إلى نهايته. لكن من المحيّر أن تخصَّص السطور الأخيرة وآخر كلمات الكاتب لاستحضار

ذلك. يكتب مرلو - بونتي : «بمعنى ما فإنّ الفلسفة كلها تتمثل كما يقول هوسرل في استعادة قدرة على العني، وعلى ولادة المعنى أو ولادة معنى بري والتعبير عن التجربة بالتجربة تعبيراً يضيء بالأخص الميدان الخاص للغة. وبمعنى ما فإنّ اللغة كما يقول فاليري، هي كل شيء بما أنّها ليست صوتاً لأحد، وأنّها صوت الأشياء والأمواج والغابات نفسه. وما يجب فهمه هو أنّه ليس ثمّة انقلاب جدلي من هذه الرؤية إلى تلك، وأنّه ليس علينا أن نجمعهما في شميلة؛ إنّهما وجهان للمعكوسية التي هي الحقيقة النهائية»⊕.

أن تشاء الصدفة ختم الكتاب بحقيقة نهائية وأن يلتئم هذا الأخير - بعيداً عن النهاية التي يرمي إليها - على فكر هو تجسيد مسبّق لها، فإنّ القارئ لن يفوته أن يرى في ذلك علامة - كأنّها أثر تحذير استطاع الأثر في غياب صاحبه أن يقوله. لكن هذه العلامة ليس بمقدورها أن تنسينا المعنى، ويجب كذلك الاعتراف بأنّ ما قيل هنا وفي آخر لحظة من شأنه توضيح إشكال الأثر الفلسفي - وتوضيح إشكال الأثر بعامة، وإشكال هذا الأثر ذاته الذي نقرؤه. ذلك أنّه فيه تنكشف معكوسية التجربة واللغة. ولأنّه يقود أو يطمح إلى أن يقود [357] مهمة التعبير إلى حدودها القصوى، ولأنّه يريد أن يلتقط حقيقة التجربة على ما هي عليه قبل أن توضع في كلمات، وبالتزامن، يريد أن يركّز وأن يستنفد فيها كل قدرات الكلام، فإنّه يكتشف استحالة قيامه هنا أو هناك، يرى حركته تنقلب في الاتجاهين معاً، ويجبر نفسه في النهاية على أن يكون شاهداً على هذا اللااتحدد الذي يشكّل وجوده. إنّ المعكوسية التي يتحدث عنها الفيلسوف تعلن عن نفسها

⊕ هذا الشاهد الذي يستخدمه لوفور (Lefort) هو آخِر ما يرد في فصل: الانشباك - التصالب من **المرئي واللامرئي**، ص 245 - 246.

قبل أن يسميها في صيغة أثره. بل من الأولى القول: إنّه بتسميتها لا يفعل غير أن يعبّر بصدق عن معنى مغامرته. ذلك أنّ هذه الأخيرة تفترض إذا لم تكن غير ذات جدوى أنّنا لا نستطيع أن نعثر على مطلق في التجربة، ولا أن نجعل من اللغة مطلقاً، وأنّ هذه القدرة المجهولة التي نسميها تجربة أو لغة، ليست واقعاً إيجابياً يكتفي بذاته دون حاجة إلى سواه، وأنّه ثمّة في الكينونة ما يشبه الحاجة إلى الكلام وفي الكلام ما يشبه الحاجة إلى الكينونة، حاجتين لا تنفك إحداهما عن الأخرى، وأنّ الكلام والحياة هما بالمثل مصدر أسئلة، وأنّ هذه الأسئلة يأخذ بعضها بأعناق بعض. وهكذا تكون «الحقيقة النهائية» التي ينتهي إليها كتاب **المرئي واللامرئي** هي كذلك الحقيقة التي ينحدر منها الكتاب ؛ هذه الحقيقة لا تمثل نقطة توقف ولا تمنح الفكرَ السكينة، إنّها تشير بالأحرى إلى نقطة العبور التي هي للأثر نقطة تأسيسه المتواصل.

كنا قد سألنا: كيف نصغي إلى الصمت الذي يعقب الكلام؟ لكن إذا كنا نقدر على الإصغاء فلأنّ الكلام لم يبطله أبداً ولأنّه يقود في كل لحظة إلى ما وراء ذاته ويمنعنا من الانكفاء داخل حدود المعنى المنعطي مباشرة. إنّ الصمت الأخير⊕ ليس مكوَّناً إلا من ضروب الصمت المجتمعة تلك، وهو يمتد إلى ما وراء الخطاب لأنّه لم يتوقف عن أن يكون أساساً له؛ بحيث إنّه يتساوى الاستماع إلى ذلك الخطاب وذلك الصمت، وتتساوى معرفة التوقف عند حدود ما يقال، والاعتراف بأنّه ليس ثمّة حدود بين اللغة والعالم.

صحيح أيضاً أنّه إذا كان كتاب **المرئي واللامرئي** يوفر القدرة على الاستماع، فلأنّ الأسئلة التي نطرحها أمام الكتاب وعدم

⊕ ما يعنيه لوفور (Lefort) هنا بالصمت الأخير هو الموت.

اكتماله، تلتقي بتلك الأسئلة التي كان طرحها الكاتب على نفسه عندما كان ألزَمَ نفسه بالكتابة بطريقة لم يكن يناقضها، لا نقول توقفاً مفاجئاً وطارئاً للكلام، وإنّما نهاية مغامرته التي أيّاً كانت نهايتها فإنّها لم يكن لها أن تكون نهاية فحسب، وإنّما كان يجب أن تعني كذلك [358] غياب كل نهاية. هذه المهمة، يسمح الكاتب نفسه في لحظة ما بأن نستشف معناها عندما يتساءل في سياق الكتاب عما يمكن أن يكونه التعبير الفلسفي، ملاحظاً أنّ: «. . .الكلمات المثقلة بالفلسفة ليست بالضرورة هي التي تحبس ما تقوله، وإنّما هي بالأحرى تلك التي تفتح بكل ما أوتيت من قوة على الكينونة، لأنّها تعبّر بأمانة أكبر عن حياة الكل، وتجعل بداهاتنا المعتادة ترتج حدّ تفكيكها. فالمسألة هي مسألة معرفة ما إذا كان بإمكان الفلسفة بما هي استعادة للكينونة الخام أو البرية أن تتم بوسائل اللغة المُبِينة، أو إذا لم يكن عليها أن تستعملها استعمالاً يجردها من قدرتها الدلالية الفورية أو المباشرة لجعلها مساوية لما تود هي مع ذلك قوله»⊕. إنّه مقطع غامض دون شك. والإجابة لا تصاحب السؤال. ولم يقل لنا ما سيكونه أثر ما عندما يُحرم من وسائل اللغة البيّنة؛ وما ستكون عليه «لغة غير مباشرة» للفلسفة، لو استعدنا تعبيراً كان استعمله الكاتب في مقام آخر. نعرف فحسب أنّ الكاتب لم يتوقف أبداً عن المطالبة بصيغة تعبير أصيلة للفلسفة، ولم يفكر مطلقاً في استبدالها بلغة الفن أو الشعر. ومع ذلك، عندما نقرأ الكاتب يتوضح لنا ذلك السر إذ يتضح أنّ كلمات الكاتب الخاصة لا تحبس مطلقاً ما تقوله، وأنّ معناها يفيض دائماً على الدلالة الآنية أو المباشرة، وأخيراً أنّ قدرة انفتاحها على الكينونة مرتبطة بقوة التساؤل الذي يحركها. ألا يجب علينا أن

⊕ هذا النص الذي يستشهد به كلود لوفور مأخوذ من ص 178 من هذا الكتاب.

نفهم فعلاً أنّ لغة الفلسفة هي اللغة التساؤلية؟ إذا كان هذا ذاته لا يمكن تأكيده في عبارات إيجابية، فلأنّه ليس ثمّة أي صيغة بوسعها أن تُفهمنا ما هو التساؤل. استطاع مرلو ـ بونتي مراراً وتكراراً تسميته وقول ما ليس هو ـ طرح الأسئلة التي تتطلب ككل أسئلة المعرفة أن تمحى أمام الأجوبة ـ ولِمَ هو يتجدد بشكل لا محدود في اتصاله بتجربتنا؛ ومع ذلك فإنّ كل تعريف يجعلنا نحيد عنه، بجعلنا ننسى أنّه إنّما ينبسط في الحياة وفي اللغة، أو بصيغة أفضل، أنّه ليس إلا حياة ولغة، هذه الحياة وهذه اللغة اللتان نضطلع بهما. ولكي نعترف بحق التساؤل لا يكفي أن يعلن الفيلسوف أنّ التساؤل لا ينتهي، وأنّ الإنسان لم يتوقف أبداً عن وضع أسئلة حول موقعه في العالم، ذلك [359] أنّه وبقدر ما هي حقيقية، فإنّ فكرة كهذه عامة جداً لكي تكون ذات متانة، فضلاً عن أنّه يجب أن يقودها فعلياً وأن يهيئ لها طريقاً، وأن يعمل بحيث أنّ الإجابات التي أثارتها الأسئلة لا تضع حداً في أي موقع من الكتاب لأيّ تفكّرٍ، وبحيث يكون الانتقال من ميدان تجربة إلى آخر مؤمّناً دوماً، وبحيث ينكشف المعنى في عجزنا عن البقاء في أيّ موقع، وأخيراً بحيث يكون الخطاب كله وكأنّه جملة وحيدة هي نفسها أين يتسنى لنا أن نميز بالتأكيد لحظات وتمفصلات وتوقفات لكن شرط أن لا يكون المحتوى في كل جملة قابلاً للانفصال عن الحركة التامة.

وفي الواقع فإنّ كتاب **المرئي واللامرئي**، من البداية إلى النهاية هو محاولة لإبقاء التساؤل مفتوحا. إنّه ليس ممارسة لشك منهجيّ ومقصود تستمد منه الذات وهْم الانفصال عن كل الأشياء، ويهيئ إحياءَ فكرٍ واثق من حقوقه، وإنّما هو كشف متواصل لحياتنا الإدراكية ولحياتنا المعرفية؛ إنّه ليس سلباً لليقينيات المشترَكة وتحطيماً لإيماننا بوجود الأشياء والآخرين، وإنّما هو إذعان لتلك اليقينيات ولذلك الإيمان إلى درجة أنّ الإصرار على الاقتران بها

يكشف أنّها يقين وريبة، إيمان وعدم إيمان لا ينفصلان؛ إنّه بشكل ما عبور إلى الجانب الآخر من الرأي للالتقاء بما يحتويه من التباسات؛ إنّه ليس تفنيداً لنظريات الفلاسفة وإنّما هو عودة إلى ما كان في أصولها، ليكتشف أنّها تقود إلى ما وراء الإجابات التي تقدمها؛ وأخيراً هو تساؤل لا يتوقف عن العودة إلى ذاته، لا يُغفل الظرف الذي يوجد فيه من يسأل، ويعرف أنّه واقع في شرك الكينونة بينما هو يكرس ذاته للتعبير عنها.

إذا وجدت الفلسفة في هذه اللغة وسيلة «تضاهي بها ما تصر على قوله» فلأنّ سر زمنيتنا تعلنه زمنية الأثر، ولأنّ هذا الأخير يعلّمنا التعرف على استمرارية وعلى شيوع تجربةٍ كلٌّ لحظة فيها عالقة بكل الأخريات في نفس اندفاعة الزمن، وبالتزامن يعلّمنا التعرف على الحركة التي تمنع من تثبيت معنى الشيء مرئياً كان أو لامرئياً، والتي تجعل المضمون الكامن للعالم ينبثق أبدياً في ما وراء المعطى الحاضر.

[360]

لكن عندما يتوصل الأثر إلى هذا الوعي بذاته وعندما يعرف أنّه هو، وهو وحده موطن التساؤل، ألا يعني ذلك أنّه يتطابق في صمت مع نهايته؟ ذلك أنّ من يذهب إلى منتهى التساؤل لا يسعه إلا أن يكتشف ويجعلنا نكتشف عرضية الكلام. وسيان عنده مواجهة الجهة المظلمة حيث تولد أفكاره والجهة التي مصيرها فيها إلى بوار. وسيان عندنا أن نقرأ علامات حضوره في كل مكان وأن نحس غيابه المداهم. إنّ التساؤل الحق هو معاشرة للموت، ونحن لا نستغرب أنّ الفيلسوف الذي نادراً ما يسميه له مع ذلك في كتابه الأخير قدرة هائلة على جعلنا نلتفت إليه.

كلود لوفور

ثبت المصطلحات

Instantané	آنّي
Quale	آي
Monstration	إبانة
Epoché	أبوخيا
Hasard	اتفاق
Trace	أثر / طابع
Oeuvre	أثر / نتاج
Partes extra partes	أجزاء متخارجة
Ressac	ارتداد
Introspection	استبطان
Disposition	استجابة
Décodage	استشفار
Problématicité	استشكال

Métaphore	استعارة
Subsomption	استغراق
Autonomie	استقلالية
Vraisemblance	استلاحة
Prise de conscience	استيعاء
Elément	أسطقس/ عنصر
Style	أسلوب
Signal	إشارة
Protention	إطلال
Ethique	إطيقا
Apparition	اظّهار/ نجم/ طلوع
Aporie	إعضال/ مضْيَق
Aliénation	اغتراب/ استلاب
Horizon	أفق
Hypostase	أقنوم
Axiologie	أكسيولوجيا/ مبحث القيم
Ambiguïté	التباس
Fluidification	إماعة
Zigzag	أمْت/ تعرّج بارتفاع وانخفاض

Idéalisation	أمثَلة
Amnésie	أمَهٌ
Anthropologie	إناسة/ أنثروبولوجيا
Solipsisme	أنانة
Déploiement	انبساط
Repliement	انثناء
Déformation cohérente	انحراف نسيق
Humanisme	إنسانوية
Institution	إنشاء/ تأسيس
Entrelac	انشباك/ انحباك
Préoccupation	انشغال
Ontique	أنطيقيّ
Donation	انعطاء
Invagination	انغماد
Différence	انفراق/ فُرقان
Fission	انفلاق
Métamorphose	انقلاب عين
Souci	انهمام
Ipséité	إنية

Eidétique	إيدوسيّ
Foi perceptive	إيمان إدراكيّ
Sauvage	برّي
Fortune	بخت/ حظّ
Empreinte	بصمة
Rhétorique	بلاغة
Intersubjectivité	بيذاتية
Intermonde	بيْعالم
Temporisation	تأجيل/ إرجاء
Historicisme	تاريخانية
Historicité	تاريخية
Dénotation	تأشير
Localisation	تأيّن
Schéma corporel	تبيانة/ رسيمة جسدية
Focalisation	تبئير
Expérience cruciale	تجربة حاسمة
Incarnation	تجسد
Creux	تجويف/ جوف
Tradition	تحدار/ تقليد

Surdétermination	تحديد تضافريّ
Survol	تحليق
Ek-stase	تخارج
Excentrisme	تراكز
Sédimentation	ترسّب
Transcendantalisme	ترنسندنتالية
Suspens	ترنيق
Temporalisation	تزمين
Questionner (le)	تسآل
Désignation	تسمية/ تعيين
Isomorphisme	تشاكل
Codage	تشفير
Connotation	تضمين
Transcendance	تعالي
Expression	تعبير/ عبارة
Empiétement	تعدّ
Néantisation	تعديم
Quête	تعقّب
Déflagration	تفجُّر

Individuation	تفريد
Espacement	تفضية
Réflexion	تفكّر
Réflexif	تفكريّ
Chiasme	تقالب/ تصالب
Entéléchie	تمام/ أنتليخيا
Représentation	تمثل/ تصور
Scrutation	تمحيص
Signifiance	تمعين/ تمعني
Articulation	تمفصل/ تقطيع
Possibilisation	تمكن
Harmonie préétablie	تناغم مسبق
Finitude	تناه
Végétation	تنبّت
Capitonnage	تنجيد
Croisement	تهاجن/ تقاطع
Ironie	تهكم
Communication	تواصل /إبلاغ
Tension	توتر

Existential	توجّديّ
Errance	تيه/ ضلال
(le) Il y a	(الـ) ثمة
Théologie	ثيولوجيا
Centripète	جابذ
Dialectisation	جدلنة
Dialectique	جدلية/ ديالكتيكا
Corps propre	جسد خاص
Corps impropre	جسد نكرة
Corps	جسم
Hybris	جموح/ شطط
Substance	جوهر
Praesentation	حاضر حي
Déterminisme	حتمية
Evénement	حدث
Avènement	حَدثانٌ
Intuition	حدْس
Acuité	حدّة
Limite	حرف/ حدّ

حرمان	Privation
حرية الاختيار	Libre arbitre
حفظ/ إبقاء	Rétention
حلولية	Panthéisme
حمليّ/ إسناديّ	Prédicatif
حواريّ	Dialogique
حَوَل	Diplopie
حيز/ محل	Lieu
خارجانية	Extériorité
خاصة/ خصيصة	Propre(le)
خام	Brut
خطاب	Discours
خلاء/ خواء	Vide
داخلانية/ سريرة	Intériorité
دال	Signifiant
دالة/ وظيفة	Fonction
دلالة	Signification
دلالية	Sémantique
دلائلية	Sémiotique

Signe	دليل
Etonnement	دهشة
Circularité	دورية
Subjectivisme	ذاتوية
Amplitude	ذبذبة
Réduction	ردّ/ خفض
Impasse	ردْب
Matrice	رحِمٌ/ قالب
Terreur	رعب
Désir	رغبة
Symbole	رمز
Temporalité	زمنية
Ascétisme	زهد
Négativité	سالبية
Enlisé	سائخ
Bon sens	سَداد
Repos	سكون
Négation	سلب/ نفي
Négativisme	سلبوية

Négatité	سلوب
Négintuition	سلوبية
Behaviorisme	سلوكية
Marque	سِمة
Vertical	شاقولي/ عمودي
Erotisme	شبقية
Personne	شخص
Intensité	شدة/ كثافة
Légalité	شرعية
Polymorphisme	شكَالة
Scepticisme	شكوكية/ ريبية
Polymorphe	شكّيل
Synthèse	شميلة
Chaos	شواش
Bourdonnement	صخب/ غليان
Authentique	صَدوق/ أصيل
Surdité	صمَم
Son	صوت
Image acoustique	صورة سمعية

Formalisme	صورية/ شكلانية
Ressentiment	ضغينة/ ذحْل
Naturalisme	طبيعوية
Passivité	طواعية/ مطاوعة/ انفعالية
Pli	طية/ ثنْية
Apparence	ظاهر/ مظهر
Phénomène	ظاهرة
Fait	ظاهرة/ واقعة
Monde ambiant	عالم محيط
Mondéité/ Mondialité	عالمية
Absurde	عبث/ خُلف
Néant	عدم/ ليْسٌ
Anosognosie	عدم اعتراف بالإعاقة
Nihilisme	عدمية
Ecart	عدول/ انزياح
Claudication	عرج/ ظلع
Latéral	عرْضانّي
Contingence	عرَضية/ جواز
Imputation	عزوٌ

Organicisme	عضوانية
Membre fantôme	عضو موهوم
Vulnérable	عَطوب
Grandeur (s)	عِظم/ أعظام
Indice	علامة/ قرينة
Apraxie	عمَهٌ حركيّ
Manque	عوز/ خَصاص
Concret	عينيّ
Fin	غاية
Finalité	غائية
Etrangeté	غرابة
Thème	غرض/ مبحث
Thématisation	غرضنة
Gestaltisme	غشطلتية
Galvanisation	غلفنة
Massif/Epais	غليظ
Singularité	فرادة
Physiognonomie	فراسة
Différence	فرْق/ اختلاف

Corruption	فساد/ بوار
Disjonction	فصل
Vertu	فضيلة
Irréfléchi	فطير / تلقائي
Béance	فغَرَة
Idéalité	فكرانية
Nuance	فويرق
Exubérance	فيض / غزارة
Antéprédicatif	قبْحملي
A priori	قبْليّ
Prélogique	قبْمنطقيّ
Intention	قصد
Intentionnalité opérante	قصدية فاعلة
Intentionnalité d'acte	قصدية الفعل
Acquisition	قُنية
Arc intentionnel	قوس قصديّ
Valeur	قيمة
Etre	كائن/ كيان/ كينونة/ أيْس
Parole	كلام

Universel	كلّي
Opacité	كُمدَة
Cogito pré-reflexif	كوجيتو قبتفكّري/ بِكْر
Cogito tacite	كوجيتو مضمَر
Génération	كوْن
incompossible	لا متماكن/ لا متآنٍ
Invisible	لامرئي
Non-sens	لامعنى
Infini	لانهائي
Inconscient	لاوعي
Chair	لحم
Langue	لسان
Enigme	لغز
Trouvaille	لقية
Essence	ماهية
Différenciation	مباينة/ تخلّق
Kosmos théoros	متأمل العالم
Localisé	متأيّن
Transcendant	متعال/ مفارق

Coextensif	متمادّ
Sonore	مجهور/ صائت
Immanence	محايثة/ مباطنة
Sentance	محسوسية
Signifié	مدلول
Complexe inné	مركّب فطري
Visible	مرئي
Visibilité	مرئية
Poreux	مساميّ
Scénique	مسرحي/ تمثيليّ
Ressemblance	مشابهة
Intropathie	مشاركة وجدانية
Projet	مشروع
Légitimité	مشروعية
Kaléidoscope	مشكال
Adéquation	مطابقة/ تطابق
Escatologie	مَعَادية
Répétition	معاودة/ تكرير
Raisonnable	معقول

معكوسية	Réversibilité
معنى/ حس/ وجهة	Sens
معيش	Vécu
ملاء	Plénitude
ملازمة	Inhérence
ملفوظة	Enoncé
ملمح	Profil
مْثلة	Idéation
منمَّط	Stéréotype
مونادة/ جوهر فرد	Monade
نابذ	Centrifuge
نبرة	Accent
نسبوية	Relativisme
نسيج ضامّ	Tissu conjonctif
نسيج وحده	Sui generis
نصل أوكام	Rasoir d'Occam
نقلة	Transport
نويزيس/ نِواط	Noèse
نويما/ نِماط	Noème

Sourdité	همس/ هسيس
Même (le)	هُوَ هُوَ
Identitaire	هُوَوِيّ
Identité	هوية
Hylé	هيولى
Dogmatisme	وثوقية/ دغمائية
Existence	وجود
Existentiel	وجوداني
Etre en soi	وجود في ذاته/ كينونة في ذاتها
Etre pour soi	وجود لذاته/ كينونة لذاتها
Etre pour autrui	وجود للغير/ كينونة للغير
Existentialisme	وجودية
Conjonction	وصل
Positivisme	وضعوية
Facticité	وقائعية/ حدثية



المراجع

1 ـ العربية

ابن رشد، أبو الوليد محمد. **تفسير ما بعد الطبيعة.** تحقيق موريس بويج. ط3. بيروت: دار المشرق، 1990.

ـــــ. **تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لأرسطو، ضمن، أرسطوطاليس، في النفس، الآراء الطبيعية، الحاس والمحسوس، النبات.** تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، 1980.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله. **رسائل الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية.** إيران: انتشارات بيدار، 1980.

ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك. **حي بن يقظان.** قَدم له وحققه فاروق سعد. ط 3. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980.

العيادي، عبدالعزيز. **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو ـ بونتي.** تونس: دار صامد، 2003.

2 ـ الأجنبية

Books

Annuaire du collège de France. Paris: Collège de France, 1958.

Beaufret, Jean. *Dialogue avec Heidegger*. Paris: Editions de Minuit, 1973. (Arguments)

Bergson, Henri. *Les Deux sources de la morale et de la religion*. Paris: F. Alcan, 1932.

———. *La Pensée et le mouvant; essais et conférences*. Paris: F. Alcan, 1934. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

———. *Matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: F. Alcan, [1912].

Broglie, Louis de. *Nouvelles perspectives en microphysique*. Paris: Alban Michel, 1956. (Sciences d'aujourd'hui)

Bruner, Jérome S. [et al.]. *Logique et perception*. Paris: Presses universitaires de France, 1958. (Bibliothèque scientifique internationale. Etudes d'épistémologie génétique; 6)

Brunswik, Egon. *Experimentelle psychologie in demonstrationen*. Wien: Verlag von Julius Springer, 1935.

———. *Perception and the Representative Design of Psychological Experiments*. [2d ed., rev. and enl.]. Berkeley: University of California Press, 1956.

Charbonnier, Georges. *Le Monologue du peintre*. Paris: R. Julliard, [1959].

Claudel, Paul. *Art poétique*. Paris: Mercure de France, 1929.

Devereux, George. *Psychoanalysis and the Occult*. New York: International Universities Press, 1953.

Eddington, Arthur. *Nouveaux sentiers de la science*. Paris: Hermann et cie, 1936.

Freud, Sigmund. *Cinq psychanalyses*. Traduction de Marie Bonaparte et de R. Loewenstein. Nouvelle édition. Paris: Presses universitaires de France, 1954. (Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique)

———. *Le Deuil*.

Gilson, Etienne. *L'Etre et l'essence*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948. (Problèmes et controverses)

Gouhier, Henri. *L'Histoire et sa philosophie.* Paris: J. Vrin, 1952. (Problèmes et controverses)

Guéroult, Martial and Victor Goldschmidt. *Mélanges souriau: La Voie de l'objectivité esthétique.* Paris: [Nizet, 1952].

Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik.* Niemeyer: Ed. Tübingen, 1953.

———. *Introduction à la métaphysique.* Traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn. [Paris]: Gallimard, 1967. (Classiques de la philosophie)

———. ———. Traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn. Paris: Presses universitaires de France, 1958. (Epiméthée; 15)

———. *Unterwegs zur Sprache.* [Pfullingen]: Neske, [1959].

Husserl, Edmund. *Cartesianische mediatationen und pariser vorträge.* La Haye: Martinus Nijihoff, 1950.

———. *Edmund Husserl, 1859-1959: Recueil commémorative publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe.* La Haye: Martinus Nijhoff, 1959. (Phaenomenologica; 4)

———. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* La Haye: Nijihoff ed., 1954. (Husserlina)

———. *Logische Untersuchungen.* [n. p.]: Halle; Niemeyer, 1913-1921. 3 vols.

———. *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie.* Traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Pfeiffer et M. Emmanuel Levinas. Paris: J. Vrin, 1947. ([Cartesianishe Meditationen)]

———. [et al.]. *Tempo e intenzionalità: Husserliana.* Padova: Cedam, casa ed. dott. A. Milani, 1960. (Archivio di filosofia; 1960, 1)

La Fayette, Marie-Madeleine Pioche de La Vergne. *Bernard Pingaud: Mme de La Fayette par elle-même.* [Paris]: Editions du Seuil, 1959. (Ecrivains de toujours; 45)

Lévi-Strauss, Claude. *Race et histoire.* Paris: UNESCO, [1952]. (Question raciale devant la science moderne)

Mélanges d'esthétique et de science de l'art offerts à Etienne Souriau... par ses collègues, ses amis et ses disciples. Paris: Nizet, 1952.

Merleau-Ponty, Maurice. *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

———. *Humanisme et terreur, essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard, 1947. (Les Essais; 27)

———. *Merleau-Ponty à la Sorbonne: Résumé de cours 1949-1952*. Grenoble: Cynara, 1988.

———. *L'Oeil et l'esprit*. [Paris]: Gallimard, 1964.

———. *Phénoménologie de la perception*. 2ème édition. Paris: Gallimard; NRF, 1945 (Bibliothèque des idées)

———. *Résumés de cours, Collège de France, 1952-1960*. [Paris]: Gallimard, 1968.

———. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1948. (Collection pensées)

———. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960. (Collection blanche)

———. *Le Visible et l'invisible*. Texte établi par Claude Lefort. [Paris]: Gallimard, 1964.

Metzger, Wolfgang. *Gesetze des Sehens*. Frankfurt am Main: W. Kramer and Co., 1936.

Meyer, Francois. *Problématique de l'évolution*. Paris: Presses universitaires de France, 1954.

Michotte, Albert. *La Perception de la causalité*. Louvain: Institut supérieur de philosophie, 1946. (Etudes de psychologie)

Montet, Danielle. *Les Traits de l'être: Essai sur l'ontologie platonicienne*. Ed. Jérôme Million. [Paris]: Grenoble, 1990.

Nietzshe, Frederic. *Par-Delà le bien et le mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir*. Traduction de H. Albert. Paris: Mercure de France, 1929.

Portmann, Adolf. *Animal Forms and Patterns*. London: Faber and Faber, [1952].

Proust, Marcel. *Du Côté de chez Swann. 2*. Paris: Editions de la nouvelle revue française, [1926].

Sartre, Jean-Paul. *L'Etre et le néant; essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard; NRF, 1943. (Bibliothèque des idées)

———. *L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1940.

Schilder, Paul. *The Image and Appearance of the Human Body: Studies in the Constructive Energies of the Psyche*. [Londres]: [n. pb.], 1955.

Souriau, Etienne. *L'Instauration philosophique*. Paris: F. Alcan, 1939. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs: Etudes de psychologie historique*. Paris: La Découverte, 1985. 2 vols. (Fondations)

———. ———. Paris: Maspero, 1965.

Wertheimer, Max. *Productive Thinking*. New York; London: Harper and Brothers, 1945.

Periodicals

Husserl, Edmund. «Die frage nache dem Ursprung der Geometrieals intentional- historiches Problem.» *Revue internationale de philosophie*: 1ère année, no. 2, 15 janvier 1939.

———. «Die welt der Lebendigen Gegenwart und die constitution der ausserleiblichen Amwelt.» *Philosophy and Phenomenological Research*: vol. 6, no. 3, mars 1946.

Merleau-Ponty, Maurice. «Un Inédit de Maurice Merleau-Ponty.» *Revue de métaphysique et de morale*: no. 4, décembre 1962.

Wahl, Jean. «Sein, wahreit, welt, par E. Fink.» *Revue de métaphysique et de morale*: no. 2, 1960.

Wolf, Werner. «Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung im wissentlichen und unwissentlichen Versuch.» *Psychological Researche*: vol. 16, no. 1, January 1932.

Conferences

Actes du Colloque international de phénoménologie, Bruxelles, avril 1951. Paris: Desclée de Brower, 1952.

La Perception: Symposium de l'association psychologie scientifique de langue francaise. Paris: Presses universitaires de France, 1955.

———. Louvain: [s. n.], 1953.

الفهرس

ـ ب ـ

- ش -

- ط -

- ع -

- غ -

ـ ل ـ

- م -

- ن -

- هـ -

- و -



المنظمة العربية للترجمة

ARAB ORGANIZATION FOR TRANSLATION

ORGANISATION ARABE POUR LA TRADUCTION



المرئي واللامرئي



• أصول المعرفة العلمية
• ثقافة علمية معاصرة
• فلسفة
• علوم إنسانية واجتماعية
• تقنيات وعلوم تطبيقية
• آداب وفنون
• لسانيات ومعاجم

لقد أراد مرلو-بونتي من هذا الكتاب توجيه القارئ إلى مجالٍ لم تسمح له عادات تفكيره بدخوله. أراد إقناع القارئ بأن المفاهيم الأساسية في الفلسفة الحديثة (مثل التمييز بين الذات والموضوع، أو بين الجوهر والحدث، أو بين الوجود والعدم ومثل الوعي والصورة والشيء) هي مفاهيم كثيرة الاستعمال ولكنها تتطلب تجديد الجهد في تأويل العالم، وليس لها أن تدّعي نُبلاً خاصاً عندما نواجه تجاربنا، بحثاً فيها عن المعنى.

لقد أصبح من الضرورة إعادة النظر في ما يبدو مسلَّماً به، وهو ما لا يتحقق من دون انطلاقٍ جديد للتفكير الفلسفي ومن دون مسارات جديدة يرسمها.

• **موريس مرلو-بونتي (1908 - 1961)**: فيلسوف فرنسي. تأثر بفنومينولوجيا هوسرل وبالنظرية الغشطلتية التي وجهت اهتمامه نحو البحث في دور المحسوس والجسد في التجربة الإنسانية بوجه عام وفي المعرفة بوجه خاص. من مؤلّفاته: *Phénoménologie de la perception* (1976), *La prose du monde* (1992) *et La structure du comportement* (1990).

• **د. عبد العزيز العيادي**: أستاذ الفلسفة وتاريخها في الجامعة التونسية. من مؤلّفاته: **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة مرلو-بونتي** (2003)، **إتيقا الموت والسعادة** (2005) و**فلسفة الفعل** (2007).



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 16 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-1176-9
9 789953 011769